

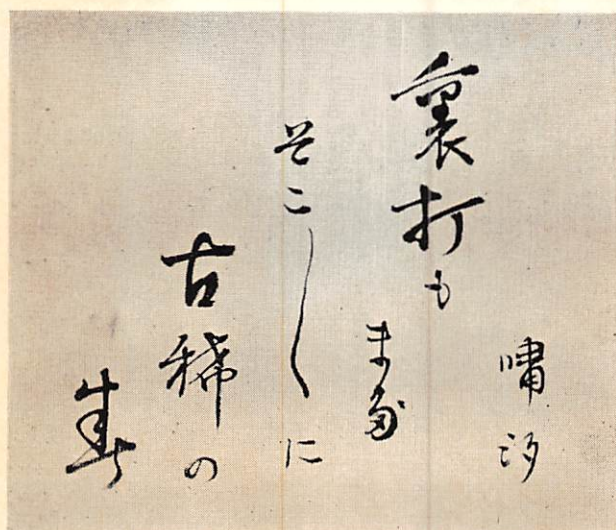
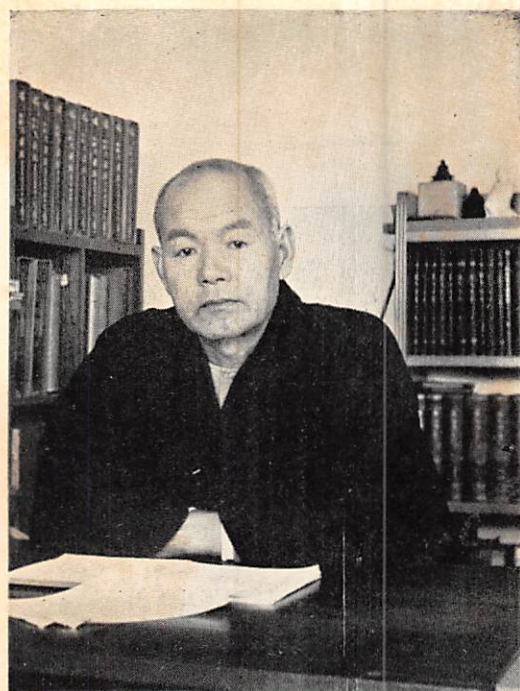
神 棲

塩田義遜教授古稀記念号

第 参 拾 参 号

身 延 山 短 期 大 学

【塩田義遜先生近影】



棲

神

第
参
拾
参
号

祝塩田教授古稀

松　　木　　本　　興

塩田先生が祖山の学苑に奉職せられたのは、大正十四年で、祖山学院が中等部五年、高等部三年制の各種学校としてしか認められて居なかった頃であったが、富木堯広先生が教頭で、亀口龍謙、遠藤是妙、高田恵忍、中条（現山内）是明、永倉唯嘉等の諸先生が居られた中へ新に谷山ヶ丘から塩田先生が加り、教授陣としては押しも押されぬ黄金時代を呈したのであった。爾来三十五年、富木、高田両師早く逝き、亀口先生草深き興津から静岡感応寺へ晋まると共に学苑を辞し続いて病床の人となり、昭和二十年静岡大空襲時、教へ子である現感応寺住職伊藤（旧姓望月）海伯師の看護を受けつゝ阿倍川原の煙と消へ、中条師去って福井の師跡に入り、永倉師亦文部省に転じ、遠藤教授亦池田の本山本覚寺へ晋まるゝと共に学苑を去り、今は藤枝の大場、蒲原の渡辺、函南の山崎師等と相携へて詩境を築まれて居られる。各学匠中塩田先生唯一人孜孜として戦争末期自坊信立寺が戦災の爲め全焼し、幾辛酸を嘗めても倦まず撓まず学苑に通いつめられ、本年古稀を迎へられたというから今日迄経た半世を祖山教学の爲に捧げられたわけである。

塩田先生が基石を握ったのを見たことがある、ラケットを手にしたのを見たことがある、其の筆になる一筆画及び

俳句を拝見したこともある、茶道にも趣味があるらしいが其の深さは知らないが、何れも行きづりの寄り道に過ぎないではないか。唯郷土史と文化財の研究には己に一家の見を持って居らるゝ事は我人共に許す所であるが、然し是も先生の趣味の一面であつて、先生の命をかけて居らるゝ所は宗学の研鑽であつて、此の点日蓮宗々々学研究所々長の望月歆厚先生と相俟て宗学界の双壁であると私は尊敬して居る。

先生の筆になる「日蓮聖人の生涯」は沢山ある聖人伝中最高の水準を行くものとして、聖人伝研究の指針と称すべく、是と共に身延教報に連載された「聖人をめぐる人々」は、大聖人を囲む人々を知る好材料であるが、其の他先生の執筆は非常に多く、何れも斯道研究者にとっては一字一字が金字塔の如くに思はるゝが、身延教報としては通俗を旨として居る關係上苦辛された原稿も尚高きに過ぎる感が無いでもないが、棲神誌上に載せられた数多くの論文、学校に於ける講義及び発行せられたる「法華經の研究」「教学概論」等は萬代の下宗学研究家への燈台として推稱すべきものである。

本年先生の古稀の寿を祝して、先生の執筆になる論文の題を棲神誌上に輯録し、且つ最近稿成る法華經教学史の研究の發行を学校及び知己各位の協力を結集して完成したいと思う。

人生七十古来稀なり、とは昔の人のタメ思であつて、現在に於いては七十は壮年の部類である。塩田先生よ、願くは今後更に五十年七十年宗学研究の為に不撓不屈の精進を続けられんことを。

棲神第三十三号 目次

塩田先生近影

祝塩田教授古稀……………松本興

塩田義遜先生略年譜

塩田義遜先生著述並執筆目錄

法華經に於ける願と受持讓与……………塩田義遜…(七)

体系の展開……………室住一妙…(元)

日蓮聖人と守護神信仰……………上田本昌…(四)

——日月明星を中心として——

山規制定の経過より見たる久遠寺の推移……………林是幹…(五)

法華經の虚空について……………望月海淑…(八)

三世について……………里見泰穩…(一〇)

【研究ノート】

華北村落に於ける宗教意識に就て……………町田是正…(三)

——開放前夜の宗教的慣行を中心として——

W・B・イエイツ小論……………桐谷四郎…(四)

通師法縁について……………林是幹…(一四)

棲神会員名簿

受贈交換誌名

塩田義遜先生略年譜

明治廿二年十月十一日

山梨県東八代郡八代町岡善国寺塩田日英次男として生る

全 四十年四月八日

全 甲府市若松町信立寺金塚義衷に就て得度

全 四十二年三月

全 山梨県立甲府中学校卒業

全 年四月

日 蓮宗大学補修科入学

大正五年三月廿五日

日 蓮宗大学卒業

全 六年九月十九日

八代町善国寺住職

全 八年十月三十日

日 蓮宗大学研究科卒業

全 年十二月八日

全 大学図書館課主任

全 十年三月十八日

右 依願退

全 十四年六月三日

祖 山学院教授

昭和二年十一月十七日

第五教区布教監

全 三年七月九日

祖 山学院教務主任

全 年十一月十七日

甲 府市若松町信立寺住職

全 七年十二月廿四日

身 延山久遠寺門末議員並常置員

全 八年十一月廿八日

昇 叙権僧正

全 十二年四月

山 梨県方面委員

全 十三年五月廿八日

第五教区布教師会々長

全 年十二月

司 法保護委員

全 十五年四月八日

祖 山学院教授依願免

全 十六年一月

山 梨県仏教会副会長

全 年三月

全 十七年九月

全 十八年十二月一日

全 十九年五月

全 廿一年二月十三日

全 年十一月

全 廿二年四月十日

全 廿三年一月十五日

全 年五月十日

全 廿四年二月一日

全 年十月

全 廿五年四月

全 年十一月九日

全 廿六年四月

全 廿七年十一月十七日

全 廿八年四月八日

全 廿九年十二月一日

全 卅一年五月一日

全 年六月五日

全 卅三年一月

全 卅四年十月十一日

山梨県史蹟名勝天然記念物調査会員

大日本仏教会協議員

昇叙僧正

山梨県宗務所長

山梨県重要美術品調査委員

宗教聯盟山梨支部総務部長

身延山専門学校教授

右教頭並祖山中学教頭

身延山高等学校々長

宗教聯盟山梨地方委員長

宗学研究所員

立正大学教授

山梨県私立学校審議会委員

身延山短大教授

永年教職勤続県知事表彰

日蓮宗教学審議会委員

宗学研究所特別所員

宗教々誨永年勤続表彰

山梨県文化財調査委員

山梨郷土研究会理事長

満七十歳

塩田義遜先生著述並執筆目録

著 述 目 録

註解日蓮聖人御消息文全集

日蓮聖人の生涯

龍口法難の研究

日蓮聖人御遺文講義檀越篇第四撰時鈔

全 第十七富木篇

法華経の研究

宗学概論

増訂日蓮聖人の生涯

法華教学史の研究

宗学概説

法華経概説

諸 雑 誌 執 筆 目 録

祖書に現はれたる仏滅年代

妙法華分科の沿革

全

全

全

伝教大師と法華三部

伝教大師と日蓮聖人

大正十三年十月一日

全 十五年五月一日

昭和三年二月十六日

昭和八年一月卅一日

全 十月卅一日

昭和十八年二月十日

全 十一月十三日

昭和三十四年予定

未 刊

全

全

大正六年十一月

全 年四月

全 年七月

全 年十二月

全 九年二月

全 十年一月

全 年二月

日 比 書 院

御 遺 文 研 究 会

身 延 叢 書

龍 吟 社

全 上

日蓮宗伝道株式会社

平 楽 寺 書 店

大 宣 堂

於身延短大講述

全 上

全 上

大崎学报、四八号

全 上、五二号

全 上、五三号

全 上、五四号

全 上、五五号

全 上、五六号

全 上、五九号

日本天台の三段説	全	年八月	全	上、六〇号
四箇伝法に就て	全	年十月	全	上、六一号
教判としての三段説	全	十一年一月	全	上、六二号
御書読集の編輯考	全	十四年三月	全	上、六六号
法華經の漢訳に就て	全	十五年九月	全	上、六九号
經論に於ける正像末觀	昭和三年一月		全	上、七三号
吾祖と三階仏教	全	年三月	棲	神、一四号
仏教史上に於ける三時觀	全	年七月	大崎学報、七四号	
筒御器鈔の法門	全	四年十月	棲	神、一五号
身延の御真蹟に就て	全	五年十月	全	、一六号
御遺文蒐集史上に於ける上古三聖	全	六年九月	全	、一七号
種々御振舞鈔に就て	全	年十一月	法	華、一九号
三大秘法鈔に就て	全	年十二月	大崎学報、七九号	
身延文庫と録内目錄	全	七年十一月	棲	神、一八号
法華曼荼羅と多宝塔	全	八年六月	大崎学報、八二号	
仏教の行要としての三大秘法	全	年十一月	棲	神、一九号
清澄寺草創考	全	九年十月	全	、二〇号
妙法蓮華經字数考	全	十年十月	全	、二一号
両部法華曼荼羅に於て	全	年十二月	大崎学報、八七号	
円陀羅義集奥書と聖伝	全	十一年一月	法華、二三ノ二号	
御親写本円陀羅義集に就て	全	年二月	円多羅義集 解説	
金沢本理性院血脈に就て	全	年三月	法華、二三ノ四号	

大曼荼羅儀相の研究	全	年十月	棲	神、二二號
旧師道善御房	全	十二年四月	法	華、二四號
清澄寺大衆考	全	年九月	棲	神、二三號
法華經の行法に就て	全	年十月	仏教学会、十年報	
宗祖開宗の説法と留難	全	十三年三月	法	華、二五號
妙法寺記並にその原本に就て	全	年十一月	棲	神、二四號
法華思想史上より觀たる本門教學	全	十四年十月	仏教学会、十二年報	
本門事觀史	全	年十一月	棲	神、二五號
日蓮聖人の虚空藏菩薩誓願に就て	全	上	法	華、二七號
波木井公一族と身延山	全	十五年十月	棲	神、二六號
本覺の智的理念としての真諦の九識説	全	年十二月	竜山先生古稀論文集	
伝教大師の円頓戒に就て	全	十六年九月	棲	神、二七號
法華論の研究	全	十七年十月	全	、二八號
法華經の無翻無本に就て	全	年?	宗教研究	
堅意の入大乘論に就て	全	十八年?	全	上
遺文に觀たる鎌倉時代の生活	全	廿二年十二月	法	華、三四號
法華行法史上より觀たる觀心本尊鈔	全	廿三年十一月	宗研紀要、一	
法華經成立の一考察	全	廿五年六月	大崎學報、九七號	
法華經流通成立の一考察	全	廿六年十二月	望月博士古稀論文集	
日蓮聖人の家系に就て	全	廿七年一月	身延教報	
普賢行願と題目	全	年七月	大崎學報、九九號	
無住涅槃と法華經	全	年八月	宗教研究、一三一	

普門品偈の訳統
 普賢行願と日本仏教
 唱題思想の根柢と其の帰結
 宝性論と仏陀の三身説
 仏性論と大涅槃經
 大曼荼羅儀相の再研究
 道生の法華經疏に就て
 朝題目と夕念仏
 光宅法雲の仏身説
 日蓮聖人の本尊、上
 小乗の涅槃と法華の一解脱
 無住涅槃と三世益物
 密教と日蓮学
 日蓮聖人の本尊、下
 称名思想の根柢とその帰結
 甲斐国分寺の研究
 聖德太子と日蓮聖人
 仏身論の展開
 法華經の即身成佛に就て
 法華曼荼羅と無量寿決定如来

全	年十月	法	華、三九号
全	廿八年三月	印度学仏教研究、一ノ二	
全	年九月	棲	神、二九号
全	年十二月	宗教研究、一三七	
全	廿九年九月	印度学仏教研究、三ノ一	
全	年十月	棲	神、三〇号
全	三十年三月	仏教学会年報、二〇号	
全	年六月	大崎学報、一〇三号	
全	卅一年一月	印度学仏教研究、四ノ一	
全	年十月	棲	神、三一号
全	年十二月	宗教研究、一五〇号	
全	卅二年一月	印度学仏教研究、五ノ一	
全	卅三年一月	全	上、六ノ一
全	年三月	棲	神、三二号
全	年六月	大崎学報、一〇八号	
全	年六月	仏教史学、七ノ二	
全	年九月	四天王寺、二一九	
全	卅四年三月	印度学仏教研究、七ノ二	
全	年	仏教学会年報、二四号	
全	年	大崎学報、一〇九	

法華經に於ける願と受持讓与

塩 田 義 遜

一、仏教と願

世界の宗教の中基督教を愛の宗教といえ、仏教は願の宗教といえよう。勿論仏教に於ても古来小乗は自度の教、大乘は他度教といわれる如く、一往小乗に対して他度の大乗を以て願と教というべきである。併し自度の小乗教に於ても勿論願の思想がないのではない。仏教は殊に他度を目的とする大乘に於て願が高揚せられたるより、大乘を願の仏教と呼んだのであろう。故に四阿含等の中には、殆んど願の思想は見出されないが、中阿含の四三には『如是比丘願未來也』とも、亦『慎莫念過去、亦勿願未來』(正藏一、六九六)等と、彷彿と自度に立つ願の思想は見えるが、大乘に見ゆる如き他度の願ではない。併し阿含部の中には帝釈所問經には『以願力故証如是果』(全一、〇三五)とも、又央掘摩羅經には『願生彼國』(全二、四四四)等の如き、稍積極的の願の思想は見えるが、是等は四阿含等より、余程後に成立した經と思われる。何れにしても小乗の願は大乘に比すれば、同じく願ではあるが自度の願と見做なされなければならぬ。

されば如上の小乗の願に對すれば大乘の願は、道行般若の守行品第廿三に

諸未度者悉當度之、諸未脫者悉當脫之、諸恐怖者悉當安之、諸未般泥洹者悉皆當令般泥洹。(全八)

等と見え、法華經の藥草喻品第五には

未^レ度者令^レ度、未^レ解者令^レ解、未^レ安者令^レ安、未^ニ涅槃^一者令^レ得^ニ涅槃^一。

等と見る如く、仏陀の出家が自度に発して他度に進展した様に、大乘に於ては一切の菩薩は皆因位に於ては、必ず右の如き四種の広弘の誓願を起されたのである。されば右の願を古來菩薩の四弘誓願とも亦總願とも呼んで居るが、經に依て多少字句は異なるが誓願の主旨は全く同様である。且つかゝる誓願は菩薩の必須の条件とせられたる故に、大乘が願の仏教と呼べるゝ所以である。然らばかくの如き誓願は小乗の中には全く見出せないかといえ、長阿含第八の散陀那經には

瞿曇沙門能說^ニ菩提^一、自能調伏能調^ニ伏人^一、自得^ニ止息^一、能止^ニ息人^一、自度^ニ彼岸^一、能使^ニ人度^一、自得^ニ解脫^一、能解^ニ脫人^一、自得^ニ減度^一、能減^ニ度人^一。(全一、四九)

等と見ゆる如く、菩薩の四弘の思想は早くも阿含の當時に萌して居たことが出来る。併し乍ら若し大乘と小乗とを比較すれば、小乗は概ね自利を説き、大乘は専ら利他を説く故に、自利の教たる小乗の行人たる声聞は、仏説を諦聴して四諦の行を修し涅槃を証し、羅漢果を得るのであるが、併しかゝる小乗の自度の四諦が大乘の四弘の基本なることは、本業璣經上に

所謂四弘誓、未^レ度^ニ苦諦^一、令^レ度^ニ苦諦^一、未^レ解^ニ集諦^一、令^レ解^ニ集諦^一、未^レ安^ニ道諦^一、令^レ安^ニ道諦^一、未^レ得^ニ涅槃^一、令^レ得^ニ涅槃^一。(全二四、三〇)

等と説かれるに依て明かである。かくの如く小乗自度の四諦の上に、大乘の他度の四弘が説かれたものとすれば、仏

教は小乗にまれ大乘にまれ、度生の四弘を以てその真面目と解すべきと同時に、後世仏教が他度を基調として、大乘として違常の發達を遂げた所以である。

かくてかゝる大乘の願の根本形式としては、上掲の道行般若や藥草品に見る如き所謂四弘誓願であるが、併し今日諸宗一般に行わるゝ、四弘誓願は恐らく心地觀經七の

一切菩薩復有四弘^一、成^二熟有情住^三持三宝^二、經^二大劫海^一終不^二退轉^一。云何為^レ四、一誓度^二一切衆生^一、二者誓斷^二一切煩惱^一、三者誓學^二一切法門^一、四者誓証^二一切仏果^一。（全三、三三）

等と見ゆるは、後世の流行の四弘の具體的過程といわなければならぬ。併し後世の所謂四弘は上掲玆珞經の四諦の上に説かれたる四弘が、悉く利他なるに對すれば後世の一般の四弘は、最初の一句のみが利他で、後の三句は初一句の利他を成就せんがための、自利の願とも見なければならぬのである。元來四弘は大乘に於ける利他の願なる故に、右の心地觀經の四弘も、後世に於ける一般的四弘も、四句中後の三句は自利であるが、併し後の自利の三句は悉く利他を成就せんがためのもので、畢竟四弘は初句の無辺度生を以て、その目的と解すべきである。

かくの如き四弘は古來より菩薩の總願として、大乘諸宗は悉くこれを採用し、禪宗に於ては六祖の法宝壇經の説に依り

衆生無邊誓願度、煩惱無盡誓願斷、法門無量誓願學、無上仏道誓願成。（全、四八、三五）

と唱へ、天台は第二句の無盡を無數、第三句を無盡誓願知、第四句の仏道を菩提となし。真言に於ては尊勝陀羅尼儀軌等に依て、第二句を福智無邊誓願集、第三句に如來無邊誓願事の一句を加えて五句とし、淨土に於ては往生要集の説に依り、四句に次で更に利他法界同利益、共成極樂成仏道の二句を加えて六句として居るが、孰れも第二句以下の

句は初句の無辺度生のための誓願に外ならないのである。更に大集經には二十大誓願莊嚴を説くが、これとて四弘の敷衍に外ならないのである。

二、諸大乘經の別願

大乘諸經に於ては一往四弘は共通の總願と解すべきであるが、併し諸經の中には藥師の十二願、弥陀の三十六願乃至四十八願等に見る如き、總願の外に別願があるのである。これ等は總願を以て満足せずして、更に特殊の諸願を掲げて總願の成就を特殊の形式の上に期したものである。これ藥師の十二願が壽命を主眼とし、弥陀の諸願が極樂往生を主眼とするに依て明かである。更に華嚴の十願、般若の三十願等をも見るが、是等は總願の反覆とも解すべき別願であるが、上掲の諸願は特殊の諸願配列の別願と見なければならぬ。

かゝる別願に就て往年木村博士は、大乘仏教思想論に於て般若の六度を六願となし、かゝる六願を基本として、藥師の十二願、阿閼の十八願、平等覺經の弥陀二十四願、般若經の三十願、無量壽莊嚴經の三十六願、大無量壽經の四十八願等と、六願の次第に増加したものと述べられて居るが、最初の般若の六度六願に就ては小品般若を以て之を証して居る。併しかゝる六度六願の意は、放光般若第三の問僧那品に

菩薩為衆生三故起三誓願一言、我自當具足六波羅蜜、亦當下教他人具足六波羅蜜。(全八、二〇)

等と説けるに依て見らるゝ如く、これ四弘の總願に對すれば、別に六度を具足せしむる願なる故に、是等の文に依て六度六願の義を觀取することが出来る。未だ六度を以て判然別願と説ける文は見ないが、右の文は無辺度生の總願と異り、六度を具足せしむる誓願なる故に、總願に對して六度を以て六願と呼び得るのである。今且らく總願の四弘と

別願の六度とを比較するに、別願の六度即六願の精神は、総願の後の三句とその語は同一ではないが、その精神から見れば六度は四弘の後の三句の具体的別開と解することが出来る。即ち断煩惱、学法門、証仏道の三誓を、何れも六度と以て成就せんとせるものに外ならないのである。果して然りとすれば六度即ち六願は、四弘の後三句と同様、初句の無辺度生を成就せしむる所以の六願であり、随つて四弘に対して六度と見做さるゝに至つたものである。かゝる意を以てすれば華嚴の十度が、般若の六度を華嚴の十地に配せんがために、六度を更に方便行願智の十度に開いたものとすれば、明法品、十地品等に見ゆる供養、受持・転輪・二利・成熟・承事・淨土・不離・利益・正覺等の十願は、般若の六度六願と相通ずる別願といわなければならぬ。

右の中華嚴の十願は且く措き、他の別願は上述の如く般若の六願を中心として薬師の十二願乃至弥陀の四十八願と、六願が次第に累積せられたものである。就中七倍加の四十二願を説ける判然たる経文は、未だ見当らない様であるが、他の諸願からして、恐らく弥陀系統にあつたものかも知れない。何れにせよ上掲の諸願の中、般若の六願並に三十願等は、華嚴の十願と共に此土入証に属すべき願であり、これに対して弥陀の二十四乃至四十八願は、彼土入証の往生願と見なければならぬ。かくの如く諸經の別願は、一往此土他土入証の二類と見ることが出来る。

右二類中淨土系に就ては且く措き、今般若の六願は総願の具体的反覆と解されるが、更に般若には大般若の三百三十の初分願行品第五十一(全、六、^{二六九})、並に大品第十七の夢行品五十八(全、八、^{六三四})等には、六願の五倍加せられたる三十願を見るのである。且つかゝる三十願に就て見るに、最初の六願は六度六願と同じく六度を六願となし、第七願以下は六度を総括して各一願となし、同様の近一切種智の二十四願を加えて三十願とするのである。且つ近一切種智と説ける如く入証の願でなく、菩薩当分の専ら度生を主眼とする所謂無住涅槃の願たることは、大品の第三十願の最

後に

菩薩摩訶薩行ニ六波羅蜜ニ時、当作ニ是念、雖ニ生死道長衆生性多ニ、爾時心ニ如レ是正憶念ニ、生死辺如ニ虚空ニ衆生性
辺亦如ニ虚空ニ、是中実無ニ生死往来ニ亦無ニ解脱者ニ。菩薩摩訶薩作ニ如是行ニ、能具ニ足六波羅蜜ニ近ニ一切種智ニ。

(全、八、三四)

等と説ける如く、かゝる三十願は要する法相の四種涅槃の中に、大智の故に生死に住せず、大悲の故に涅槃に住せざる、菩薩の無辺度生を目的とする無住涅槃の願に外ならないのである。

然らば華嚴の十願は果して如何というに、両訳の世間成就品・十廻向品・就中新訳八十華嚴の十定品に就て見るに、上述の明法品十地品等の十願が

菩薩摩訶薩亦復如レ是、常勤修ニ習普賢行願ニ、成ニ就一切智慧光明ニ、住ニ於一切仏菩提法ニ、入ニ如来智ニ無レ有ニ障
碍ニ。(全10、三三)

等と見ゆる如く、華嚴の十願の目的は右の文に明かなる如く普賢行願である。かくて華嚴に於てはかゝる普賢行願を、四十華嚴の入不思議解脱境界普賢行願品の最後、第四十卷に至って

広修ニ十種広大行願ニ、何等為レ十、一者礼拝諸仏、二者称讚如来、三者広修供養、四者懺悔業障、五者随喜功德、
六者請轉法輪、七者請仏住世、八者常随仏学、九者恒順衆生、十者普皆廻向。(全10、四八)

等と十種の行願を説くが、十定品の普賢行願には智慧光明仏果成就の目的を掲げるが、右の四十華嚴の普賢行願を敷衍せる十願に就て見れば、初の五願は因位に於ける菩薩入信の願、後の五願は転輪・請仏・常随・恒順・廻向等は、願の内容より見れば般若の三十願と同様の、菩薩当分の無住涅槃の願といわなければならぬ。随って般若華嚴も他の

諸大乘經と同じく、菩薩の漸修入証を説ける権大乘經であり、かゝる事實は上述の兩經の別願たる、六願十願三十願が無住涅槃を標榜するに徴して明である。これ古來天台が般若華嚴の諸大乘を悉く、法華經に対して菩薩乘教たる権大乘となし、独り法華經を以て超八醍醐の実經と稱揚する所以である。

三、般若法華の受持

上述の如く般若華嚴の別願は、共に無住涅槃を目的とするものであるが、更に諸般若經の屬累品に就て見るに、小品には受持（八、二五六）、大般若五七三（七、三九六）、勝天王般若（八、五七二）等には、諦聽・受持・披讀・諷誦・広説・書写・供養・思惟・修習・施他の所謂十種受持が具説せられ、他の放光・小品・仏母等には各六七八種の受持が見ゆるが、それ等の中六七八乃至十種は、般若諸經に見ゆる總の受持に對すれば別の受持であり、般若には是を綜合しての總の受持を見るのである。且つ般若諸經にはかゝる受持を、單なる般若の受持と説かずして深般若の受持と説き、若し大般若の三四六の初分囑累品には、かゝる受持を声聞の三十七品、乃至菩薩の十力・四無畏・十八不共法等に對して比三諸菩薩摩訶薩衆所住般若波羅蜜多最勝行住、百分不_レ及_レ一、千分不_レ及_レ一、百千万分不_レ及_レ一、乃至數分計分算分喻分、乃至鄢波殺曇分亦不_レ及_レ一。（六、九七七）等と校量し、更に最後に至って

我般若波羅蜜甚深經典付三囑於汝、一、應正受持誦誦通利勿_レ令_二忘失_一。当知除_二此般若波羅蜜多甚深經典_一、受_二持諸余我所說法_一、設有_二忘失_一其罪猶小。若於_二般若波羅蜜多甚深經典_一、不善受持下至_二一句_一有_二忘失_一者其罪甚大。

（六、一七）

等とかゝる受持般若の諸行に勝るゝ所以を明にして居る。されば如上の校量より見て般若の受持が、般若当分の六度とは次元を殊にせる。勝行なることを知らなければならぬ。随つてかゝる受持は六度と次元を殊にせる点から見て、六度の別願の成就の要行たる受持と解さなければならぬ。

此に至つて受持の対照たる深般若とは果して何を指すかといへば、大論七二に依るに

般若波羅蜜中、或時分_二別諸法空_一是淺。或時說_二世間法即同_二涅槃_一是深。色等諸法即是佛法、聽者聞_レ說心信_二仏語_一、自智慧不_レ及故言_二甚深_一、譬如_二河水有_二洄復深処_一有_二淺処_上。(二五、_{三五}カ)

等と六度の対象の般若と、受持の対象の般若とを一往淺深の別と分つて居るが、然らばかゝる深般若とは果して何かというに、大論百に依れば

般若波羅蜜非_二秘密法_一、而法華等諸經說_二阿羅漢受決作仏_一、大菩薩能受持用、譬如_二大藥師能以_レ毒為_二藥_一。

(二五、_{四七五})

等と説けるに依れば、受持の対照たる深般若とは、世間法即涅槃、諸法即仏法と説く法華經を指したるものと解せられるのである。かゝる事實は法華經の中に五種法師を止揚し、就中分別功德品には『能持是經兼行布施』等と、受持に対して六度を以て助行となし、加之一念隨喜、一念信解等と受持を止揚せるに見れば、般若並に大論等に依れば深般若とは、一往法華を意味するものと解すべきである。

且つかゝる深般若の受持が三乗の諸行、就中般若の六度等に勝るゝ、換言すれば次元を殊にせる勝行なることは、法華の序品並に不輕品に依るに

為_下求_二聲聞_一者說_二三應四諦法_一、度_二生老病死_一究_二究竟涅槃_一。為_下求_二辟支仏_一者說_二三應十二因緣法_一。為_二諸菩薩_一說_二

応六波羅蜜二成一切種智一。

等と三乘各別の諸行を連ねて、一往三乘当分の行果を説くも、法師品には

是大衆中乃至求三声聞一者。求三辟支仏一者。求三仏道者。如是等類咸成於三仏前聞三法華經一偈一句一、乃至一念隨喜者我皆授記

等と会三婦一の法華開会の一仏乗の行法として、般若の十種受持の要略たる五種法師、並に天台が文句に所謂『一念者時節最捉』と説ける如く、これ般若の総別兩願具足の上に、換言すれば般若の総の深般若の受持を、法華經に於ては会三婦一の要行たる一念隨喜、一念信解と説かれたものに外ならないのである。これ龍樹が大論五六に『信力故受、念力故持』(二五、四六)と信受念持の二法と分ち、且つ大論に『仏法大論信為三能入一智為三能度』(二五、五三)等説ける如く、受持を菩提心の根元たる信心の上に説いたのが法華經の一念信解である。併し乍ら信受の菩提心は念持に依て、始めて充足せらるゝが故に、見宝塔品には『此經難持、若暫持者、我即歡喜、諸仏亦然』等と念持を強調し、『誰能護持』『若持此經』『若有能持、則持仏身』を始め、廣く五種法師に寄せて『若自書持』『誦持此經』等と説き、就中本門の流通たる神力品の偈には『能持是經』等と五回反覆し、最後に『応受持斯經、是人於仏道、決定無有疑』等と結ばれたる所以である。右の如く般若の六度と受持との飛躍的經説は大論等に依て辛うじて理解し得るのである。

四、普賢行願と会仏往生

上述の如く般若の六度と華嚴の十度を以て一往兩經当分の行法とすれば、華嚴の普賢行願は全經の別願たる十願の成果と見なければならぬ。而して華嚴に於ける普賢行願の經過に就ては、善財童子が五十五善知識を歴訪し最後一百

十一城を経過し、蘇摩那城に於て文殊菩薩の教示に依り、無數の法門、無辺の光明を具足し、十波羅蜜を得、普賢菩薩の身内に入り、無尽数の世界に行き一切衆生を教化し、普賢菩薩より如来の功德を成就すべき、十種の広大行願たる普賢行願を授けられたのである。されば普賢行願は般若の六度に対する十種受持の如く、華嚴当分の行たる十度に対するれば、次元を殊にせる殊勝の行法である。これ四十華嚴の最後に

若復有_レ人聞_二此願王_一經_二於耳_一、所有功德比_二前功德_一、百分不_レ及_一、千分不_レ及_一、乃至優波尼沙陀分亦不_レ及_一。(10、六四)

等と校量のある所以である。併しかゝる普賢行願と般若の受持とは、共に兩經の總別兩願に酬いられたる行法ではあるが、普賢行願は十度より次元の上の行法ではあるが、般若の受持に対すれば更に次元下の行法といわなければならぬ。これ右の普賢行願校量の連文に

或復有_レ人以_二深信心_一、於_二此大願_一受_二持誦_一、乃至書_四写_一一四句偈_一、速能除_二滅五無間業_一。(10、六八)

等と華嚴の行願の受持が、除無間業と説けるに依て、般若の受持は華嚴の行願と次元を殊にせる、勝行と解さなければならぬ。

然るに中辺分別論下並に弁中辺論下(三、四七)等に依れば、權大乘当分の行正願傍の意に立って、般若の十種受持を以て華嚴の行法たる十波羅蜜の所攝となし、嘉祥は弁中弁論述記下に十度を以て妙慧証得の助行(四、三)と解し、三慧随伴の行となすことは、これ願に依て行の次元の殊を判せんとする、実大乘の行意を解せざるものといわなければならぬ。併し華嚴の普賢行願は菩薩当分の、六度十度等の修証の行法に対すれば、願行具足の次元を殊にせる勝行といわなければならぬ。併し般若の受持は更にこれに対すれば行願成就願行具足の勝行といわなければならぬ。妙樂

の所謂『教弥実位弥下』（四、三五）等の語は、此の間の消息を物語るものといわなければならぬ。更に普賢行願は大日經の百字果相応品、並に觀智儀軌（一八、四〇、一九、六九）等にも見ゆるが、若し真言の乳味鈔一に依れば『五悔亦名普賢行願』（一、四五）等と、五悔を以て普賢行願の要略となし、胎藏界の九方便に對する金剛界の懺悔礼仏法となし、真言行者の必須行願と説いて居る。又天台に於ては止觀の二の四種三昧と共に、止觀七には

若四種三昧修習方便通如上説一、唯法華懺別約三六時五悔一重作三方便一。（四六、九八）

等と矢張五悔を以て止觀の方便を説いて居る。これ先に嘉祥等が受持を以て十度の助行と判ずると、同行異曲の解といわなければならぬ。更に浄土鎮西派の顯意は觀經玄義分楷定記一に、善導疏の『願以此功德、平等施一切一、同發三菩提心一、往生安樂國一』（三七、四）の文を解して

此偈中非三唯撰三成天親五念一、亦有レ撰三得普賢十願一。（仏全、五八、二〇）

等と天親の浄土論の五念門も亦五悔と同じく普賢行願と同一行法と解して居る。併し天台真言が普賢行願の要略たる五悔を以て正觀の助伴の行と解すると、浄土門に於て五念門の上に念仏往生を慕るとは、全くその行意を殊にせるものといわなければならぬ。

今かゝる浄土の五念門に就て見るに、善導は往生礼讃には五念門の上に念仏往生を説き、（四七、四八）更に慧心は往生要集に五念門に寄せて末代下根の易行として、往生之業念仏爲本と正修念仏（八四、四七）を主張し、更に善導は觀經疏四の散善義に、五念門を觀經に依り誦誦・觀察・礼拝・称名・讚歎供養の五種正行の上に念仏往生を慕り、『順彼仏願故』（三七、三）と弥陀の別願の上に称名を正定業となし、他の四行を助力と判じて後世の法然浄土教獨立の礎地をなしたのであった。

かく見来れば般若の三十願、華嚴の十願、弥陀の二十四乃至四十八願等の所謂別願は、菩薩難修の因行を易修に置換すべき、媒介をなすものと解さなければならぬ。これ上掲善導の『順彼仏願故』の文に徴して明かである。更に慧心の往生要集に依れば、第五助念方法を明す総結行要の下、菩提心を以て往生の要と説き

業由願転故云三随願往生一、総而言之護三業一是止善、称念仏一是行善、菩提心及願扶二助此二善一、故此等法為三往生要一。(全、九、五)

等と業由願転等と説くも、右の如く願を以て二善の扶助と解する故に、往生要集の念仏は矢張觀念の域を脱せざる所以である。かく見来れば願は行の難易浅深を規定する弥陀の護念と解さなければならぬ。即ち願は行の次元の高下浅深を判する鍵鑰といわなくてはならぬ。就中念仏往生は弥陀の別願と根柢として弥陀の五劫思惟を本因とし、不取正覚の文に十劫正覚の本果を摂取し、弥陀の摂取不捨の本因を本覚の意と解したものであらう。

由来本覚思想は動もすれば、存在即当為、煩惱即菩提と断じて、修行や倫理を否定せんとするのであるが、かゝる思想に対して始覚的行為を媒介として、宗教的生命を与えたのが我が鎌倉時代の仏教といはなければならぬ。法華經に於ける願に依る受持も全くそれに外ならないのである。

五、法華經に於ける願

然らば法華經には如何なる願があるかといふに、上述の如く藥草喻品の四種の広願の外、右の願の具現とも解すべき、譬喻品の『以三本願故説三乘法』とも、人記品の『教化成就諸菩薩衆其本願如是』とも、勸持品の『時諸菩薩敬順仏意並欲自滿三本願』等に見ゆる如く、かく三乗の教化を以て悉く本願所行道と説いて居るが、これ譬喻品に

我今還欲^レ令^ニ汝憶^ニ念本願所行道故、為^ニ諸声聞^ニ說^ニ是大乘經名^ニ妙法蓮華經教菩薩法^ニ所護念^ニ

等と、爾前經に永不成仏とせられた声聞を止揚して、此經を以て本願所行道としての二乗作仏經なることを明にし
て居る。如之方便品の偈の諸仏章の下には

舍利弗^レ當^レ知、我本立誓願^ニ、欲^レ令^ニ一切衆、如^レ我等無^ニ異、如我昔所願、今昔已滿足、化^ニ一切衆生^ニ、皆令^ニ
入^ニ三仏道^ニ

等と此經を以て一切衆生悉皆成仏の昔願成就の一仏乗教と説き。更に未來仏章の下には

諸仏本誓願、我所行仏道、普欲^レ令^ニ衆生、亦同得^ニ此道^ニ、未來世諸仏、雖^レ說^ニ百十億、無數諸法門^ニ、其實為^ニ一乘^ニ
等と此經の本願所行の道は、三世益物の一仏乗教なる所以を明にして居る。

然らばこれに対する古來の註家は果して如何といふに、現存の法華最古の疏たる什門の道生は、法華經疏上に右の
方便品の我本立誓願の説を以て、此經の一大事因縁を煩するものと為し、就中譬喩品の憶念本願の文を解して

以^ニ本願^ニ故說^ニ三乘法^ニ、三乘之化本為^ニ濁世^ニ、此土既淨不^レ容^ニ有^ニ三、而言^ニ三者欲^ニ明^ニ五即是一^ニ、其本解三即
是一、故言^ニ以^ニ本願^ニ耳。(統藏乙、三套、四)

等と此經を以て本願所行道たる總願成就の一仏乗教なることを明にして居る。更に光宅寺法雲の法華義記二には

第三從^ニ舍利弗^ニ當^ニ知我本立誓願^ニ有^ニ兩行^ニ、明^ニ如來本行菩薩道時、欲^ニ與^ニ大乘果^ニ。(正藏、三、六〇)

等と本誓願とは独り迹仏の本願と解せず、本門寿量品に依る本因成就の意を以てして居る。後に天台に至っては文句
四下に、『我本立誓願』等の二行を『舉^ニ因勸^ニ信^ニ』と解し、更に

此亦為^ニ二初我本立誓願下一行舉^ニ昔願^ニ、二如我昔下一行明^ニ願滿^ニ、乃至我昔誓願非^ニ自誓^ニ菩提^ニ、亦誓^ニ衆生同

入ニ仏慧、今酬誓故説是亦可信、今菩提既滿衆生亦入、汝既自証仏慧、亦驗我誓不虛、結成拳、因勸信也。(全、四、五五)

等と此經を普願成就の經と解するのみならず、

問本誓既普今衆生尚多願云何滿。答仏三世益物今明現在論願滿也。(全上)

等と上掲未來仏章の意を以て、此經を以て三世益物願滿の經と解するのみならず、文句一には四釈を明す、第三の引証の下に右の我本立誓願の文を出して本迹釈の意と解し。就中第四示相の因縁釈の下には、『衆生久遠蒙仏善巧、令種種仏道因縁、乃至雖未是本門取意説耳』(全、四、三)等と、仏の度生本願の具相として此經の上に、四節三益の説をなしたのである。

併し三論の嘉祥は法華義疏四に『如我昔所願』の文に就て

問如來初發心時願一切成仏、今並未成仏云何稱願已滿耶。答靈山一会廻小入大、菩薩同入一乘、自爾已前令直往菩薩授記作仏、一期出世唯此二人令作仏、則一期願滿。(全、四、五〇)

等と此經の願滿を上掲三師とは別に、廻小入大と直往菩薩二人の上に説き、又法相の慈恩は法華玄贊四本に、矢張り右の文を解して

贊曰、此一頌令悟、汝底如我悟先所不知大乘真智、我昔立誓願令一切衆生、与我無異願令悟故、願以信欲勝解為性。(全、四、七二)

等と此經の一仏乗を以て慢然大乘真智と解するは、これ先の嘉祥と同行異曲の菩薩乗の意なることは明かである。これ古來上掲三師中就中法雲天台を四車家と呼び、後の嘉祥慈恩二師を三車家と呼ぶ所である。

六、法華經と總別二願

上述の如く諸大乘經には總別二願が見えるが、法華經には總願のみで別願はないのである。然るに法華真言勝劣事に依れば

私云無三乘作仏者四弘誓願不_レ可_レ満足、四弘誓願不_レ滿者又別願不_レ可_レ滿、總別二願不_レ滿者衆生之成仏難_レ有歟。(定150)

等と述べるゝに依れば、法華經にも別願がある如く思われるが、文中既に總願滿せずば別願を滿せず等ある如く、右の文は恐らく広く大乘諸經に亘り、願を以て大乘諸經の精神と解され、且つ一往諸大乘の兩願を認むるも、兩願の中には無辺度生の總願を以て根本願とせられたることは明かである。由來別願とは總願に對する別願なる故に、別願は總願と滿せんとする補助願と解すべきである。これ薬師の十二願や弥陀の諸願に見る如く、菩薩が万品の衆生の中特殊の機情に逗せんとする、仏陀の大悲の象徴ともいふべき、光寿二無量を中心とする、特殊の願目の羅列とも見做さるゝのである。併し別願中その最初と目せらるゝ般若の六度即六願は、上述の如く總願の具体的別相とも解せられるが、薬師の十二願には三十二相、不墮惡趣、諸根具足、聞名除病。弥陀の諸願中には無三惡趣、悉皆金色、來迎引摂飲食自然等に見る如き、成仏得脱の如き人類究極の目的より、別願は特殊の満足乃至成仏得脱への道程とも見做るべき、換言すれば必須的總願を補成すべき、總願成就への助願と解せざるを得ないのである。これ聖人が『四弘誓願不_レ滿者、又別願不_レ可_レ滿』等と説かれたる所以である。されば別願は当然總願に統括せられるべきものであり、随つて別願なき法華經の如きは、總願に別願が統括せられたる經を解すべきである。これ經文に此經を以て本願所行道

と述べるゝ所以である。されば開目鈔には

釈迦諸仏の衆生無辺の總願は、皆此經にをいて満足す、今者已満足の文これなり。(定一、一五八)

とも亦

衆生と申すは舍利弗、衆生と申すは一闍提、衆生と申すは九法界、衆生無辺誓願度此に満足す、我本立誓願乃至

今者已満足云々。(全、二、〇五六)

とも、更に本尊鈔には如我無異の文を引き、『妙覺釈尊我等血肉也、因果功德非_二骨隨_一平』。(全、二、七二)等と此經を以て本願所行道たる、無辺度生成就と經となす所以である。

併し乍ら上述の如く註家中法雲天台の如きは、此經の本願所行道を迹門当分の二乗作仏を超えて、本門の本因本果の上に説き、就中天台の如きは本門の意に依て四節の三益なす如きは、此經の二門開顯の上に本願所行道の全貌たる、三世益物の最も具體的説明と見なければならぬ。彼得天台の四節の三益が本門の本因本果に依ることは、四節の第一節に『衆生久遠蒙_二仏善巧_一、令_レ種_二仏道因果_一』と説き、第二節に『復次久遠為_レ種』等と説く故に、最初二節は上述の如く妙樂は本門の意といひ。妙樂は記一に

今經本迹二門施化並異_二他經_一、此文四節良有以也。故四節中唯初二節名_二本眷屬_一、乃至

次下本因果種。(全、三四、六五)

等と此經の本願所行道を、方便品の本誓成就の意に寄せ、本門の五百塵点元初の本誓成就を、本因果種等と説けることは、全く寿量開顯の意に依るものといはなければならぬ。かゝる此經の本願所行道の根元たる、久遠の本因果種を以て後世此經の本覺の説となし、經にはかゝる久遠実成の本因果たる本覺の上に、此經の受持を説いて、『聞仏壽命

長遠如是乃至一念信解』と説き、かゝる一念信解の受持を五度と校量して

以_レ是功德比_三前功德_一、百分千分百万億分不_レ及_三其一_一、乃至算數譬喩所不_レ能知

等と説けるは、これ全く仏陀出世の本懐たる、毎自作是念の本願成就の本因果の受持なるがためである。されば右の五度とはこれ般若等の、權大乘の迹因たる菩薩の六度を指したものである。

これ宗祖が法華經の第三法門たる本門の意に立つて、本尊鈔に、『釈尊因行果德二法、妙法蓮華經五字具足』等と寿量の久遠の本因果を以て妙法五字となし、且つかゝる妙法を以て神力品に於ける、本化別付の要法と解された所以である。されば当体義鈔には

久遠実成釈迦如来、如我昔所願、今者已満足、化一切衆生、皆令入仏道御願已滿也。如来滅後後五百歲中広宣流布付属為_レ説。地涌菩薩召出、本門当体蓮華以_レ要付属給文。釈迦出世本懷道場所得秘法、末法我等成_三就現当二世_一、当体蓮華証此文也。(定一、二七六)

等と説き、且つかゝる久遠下種の本因果と、末法下種の妙法五字とは、起信論等の真如本覺や、天台の一念三千の理本覺と異なることは、寿量品に『慧光照無量、寿命無數劫、久遠業所得』等と、仏陀の実修実証の体験即ち本因本果の価値としての本覺なることを明に説き、更に日向記には

蓮華者本因本果也。此本因本果云一念三千也。本有因本有果也。今始めたる非_三因果_一也。五百塵点法門事と説かれたり、乃至此經奉持時を本因とす。其本因儘成仏云本果云也、日蓮弟子檀那肝要本因を宗とする也。

(定三、二五五)

等と説けるに依て明かである。併し勝劣派に説く如き因勝果劣の論でないことも亦明かである。されば右の意を要約

するに、方便品の我本立誓願とは仏陀久遠元初の無辺度生の総願であり、その具体的経説が譬喩品に所謂本願所行道たる、寿命品の開願といはなければならぬ。併し宗祖は遣使還者の末法の導師なる故に、本尊鈔に法華一部末法為正の説をなし、

在世本門末法之初一同純円也、但彼脱此種也。彼一品二半此但題目五字也、（定、二、五六）

等と在末種脱の別を明かにするも、一品二半も妙法五字も共に寿命開願の法門なる故に、且く本門正宗の一品二半に寄せて、他の一代諸経を悉く小邪末覆と判じ、『爾前迹門円教尚非二仏因二』等と更に天台の弘通を批判せらる所以である。

七、菩薩の総願と受持読与

我等は先に菩薩の因行たる六度は、総願たる四弘の初句たる無辺度生を成就する所以の、自度の行願の具体的別相と述べたが、このことは上掲放光般若の問僧那品に

菩薩為三衆生二故起三誓願二言、我身当具足六波羅蜜一、亦当下教三他人一具足六波羅蜜一（正蔵ハニ〇）

等と見ゆる徴して明かである。而し般若当分の説としては六度を以て六願とすれば、かゝる般若の別願に酬いられたのが、三十願の証果たる無住涅槃であり、又華嚴の別願たる十願の上に成就せられたのが普賢行願といはなければならぬ。

併し本願所行道たる法華經には、かゝる菩薩の総願として方便品の如我者所願の文を挙げて

諸大菩薩諸天等此法門をきひて、領解云『我等従昔来、数聞三世尊説、未嘗聞中如是、深妙之上法』等云々、

乃至未曾聞如是深妙之上法謂、未聞法華經唯一仏乗教也等云々、華嚴方等般若深密大日等の恒河沙の諸大乘經は、いまだ一代肝心たる一念三千大綱骨髓たる、二乗作仏久遠実成等いまだきかずと領解せり。(定一、〇七)

等と、菩薩の本願は極大乘諸經の如く菩薩乘当分の説に留らずして、此經に於ける二門の開顯にありとなし、更に全鈔には事の一念三千たる題目の法体を説くに當つて、方便品の『欲聞具足道』、涅槃經の『薩者名具足義』(文字品、正藏二、四二)均正の四論玄義記の『沙者訳云六、胡法以六為具足義』(十卷、現に統藏二、四七、一に、一三四の三卷を欠く七卷を收むるも、現行本中には当文なし)吉藏の疏『妙者翻為具足』(法華遊意、正藏四、九三)天台の玄義八の『薩者梵語此翻妙』(正藏三、五七)、龍樹の大論四八の『薩者六也』(正藏二、五八)の二經一論三釈の文を挙げ

妙者具足、六者六度万行、諸の菩薩六度万行を具足するようをかんとをもう(定一、五六)

等と、題目を以て極大乘諸經の如く単に因行と解せずして、註家中道生法雲天台等の如く、菩薩の六度万行成就の本因本果具足の法体を解し、更に本尊鈔に至つては、右の開目鈔の六文を引くに先つて、無量義經十功德品に五種法師に依る如説修行を説ける。『雖未得修行六波羅密、六波羅密自然在前』の文を引き、再び開目鈔の二經一論三釈の七文を連ね、

私加云通如讚文、雖然文心者、釈尊因行果德二法妙法蓮華經五字具足、我等受持此五字、自然讓与彼因果功德。(定一、七二)

等と、上述の般若經に於ける深般若の受持の意に依り、本願所行道たる此經の本因本果を、釈迦の久遠実成の本因本果の功德聚たる妙法受持と、般若經の總願六度受持を飛躍的に此經の本門一念信解の受持の上に説かれたのであった。これ般若当分の六度とは全く次元を異にせる、般若の深般若の受持を以て、本願所行道たる此經の受持の意を明

ものといはなければならぬ。

さればかゝる飛躍的受持讓与の説は、これ般若に於ける深般若の受持を、上掲大論七二の浅深般若並に百の法華經の受持作仏等の文に見る如く、法華經を以て般若中の深般若と解し、且つ大論の意に依れば般若經の上に、二乗作仏を本願所行道たる深般若として、法華經の成立を見たものといはなければならぬ。上述の如く般若經当分の浅般若に於ては、六願乃至三十願の別願を以てしても、菩薩地に於ける無住涅槃に留つたのが、本願成就の法華經に於ては六度等とは次元を異にせる、深般若の受持としての一念信解が説かれ、妙樂は文句記十に『一念信解者即是本門立行之首』（正藏二四、二三）等と六即名字入信の位と説くも、四信五品鈔には

現在四信之初一念信解、与滅後五品第一初随喜二此二处、一同百界千如一念三千宝篋十方三世諸仏出門也。乃至制止檀戒等五度一向令称南無妙法蓮華經、為一念信解初随喜之氣分也、是則此經本意也。（定二、九三）

等と此經の一念信解の受持を説かれ、更に總勸文鈔には天台等の修証の六即五十二位等に簡んで、『名字即位即身成仏、故円頓教無三次位次第二』（定二、九三）等と、上掲の開本兩鈔と相表裏して、此經の本願所行道たる以信代慧の行意を明にせられたのである。

されば御義口伝上には方便品の、『如我等無異、如我昔所願』の文を、『釈尊惣別二願者、為我等衆生所立願也』等と、一往諸經の總別二願の意と解し、再往此經の本願所行道の上に

南無妙法蓮華經を指して『今者已満足』と説かれたりと可意得也。されば此の『如我昔所願』の文肝要也。

『如我昔所願』は本因妙、『如我等無異』は本果妙也。乃至今日蓮が唱る処の南無妙法蓮華經は、末法一万年の衆生まで令成仏也、豈非今者已満足乎。（定三、三〇六）

等と、如我昔所願を寿量品の『我本行菩薩道』の本因、今者已満足を『然我実成仏已来』の本果の意を以て解し、此経の本願所行道を本因本果の事の一念三千の妙法、経に所謂『慧光照無量、寿命無數劫、久修業所得』を、当体義鈔には『本門当体蓮華、道場所得秘法』と解し、本尊鈔には『因行果徳受持譲与』、四信五品鈔には『以信代慧、此経本意』等と説かれたのが、末法広布の神力別付の妙法である。然るに修禪寺沢には

釈迦如来五百大願中、第五十二云我有微妙法、若有衆生至心受持速成無上道、於第二生不受生死身、若不爾者不取正覺。(全三、五六)

等と、此経の受持を悲華経の釈迦五百の大願に立ち、且つ弥陀別願の不取正覺に倣つて解する如きは、全く此経の本願所行道を曲解せるものである。

加之古註家中此経を以て釈迦出世本懷の一仏乗教と解せる天台も、文句十上には分別品の在滅流通を四信五品と説き剩さへ一念信解、乃至兼行五度、正行六度(正藏同、三)等と、権大乘たる般若華嚴の六度の別相たる止観の上に、從淺至深、從因至果の理觀の六即五十二位に寄せて説けるは、これ宗祖が天台の弘通を去曆昨食等と貶せられる所以である。されば宗祖は本尊鈔には受持譲与、報恩鈔には有智無智一同の信証の易行、四信五品鈔には以信代慧、總勘文鈔には無次位の妙法等と説かるゝ所以である。就中本尊鈔には先づ摩訶止観の一念三千を挙げ、第二十番問答に至つて上述の如く三經一論三釈の文を挙げ『私加會理一如驢文』と理觀を事觀に會して受持譲与の狀を見た所以である。さればかゝる六度乃至五種頓修の受持譲与の狀は、全く仏教の行法より見て飛躍的要行をいわなければならぬ。随つて右の三經一論三釈の文は、全く上述の如き華嚴の普賢行願、般若の十種受持、此経の五種法師等を飛躍せる所以を説かれたる所謂五種頓修の受持譲与で、これ念仏往生か普賢行願の要略たる、五念門の上に説かれたる等に比し

て同致ではないのである。これ宗祖がかゝる飛躍を寿命品の本因本果、即ち久修行所得の妙法を本覺思想の上に説かれて、自ら第三法門、本面迹裏事の一念三千、神力付嘱の真淨大法を説かれたのであった。

(三四、三、一二)

▼…引証書目…▲

法華經

大正大藏經（正藏）（全又は單に數字）

大日本統藏經（統藏）

大日本仏教全書（仏全）

昭和定本日蓮聖人遺文（定）

真言乳味鈔

体系の展開

室 住 一 妙

(一) われ／＼人間の存在は、大宇宙間に於いて果していかなる意味があるのかということとは、現世紀から次世紀にかけて、新らしく問はれ、またそして実践的に答へられねばならぬ問題である。もとよりこのことは、かのスフィンクス以来、否それより以前のいく千年、幾万年以来の謎であつたが、今や地球上のすべての生命をかける深い切実な課題として、こゝに新たな対決をせまられ、それも刻々にきざまれるセコンドにもかゝる急迫を告げている。――とは誠にぎょう／＼しい云い方の方であるが、しかし誰しも良識あるものゝ否定し得ないことである。それにも係らず、ぎょう／＼しく響くという主体の感覚、それは恐らく、「そんなことはとてもわれ／＼には及びもつかぬことだ」と放置して、まともにとりくもうともしない。このことは、たしかに万人にとってムリからぬ実情でもあらう。むしろ「そんなことを問題にする方が正気の沙汰ではない」かに思はれよう。そのことそのまゝ、それだけに深刻な恐るべき世紀なのである。何よりも、それを放置し看過する主体の方に「恐るべき契機」がある。今及ばずながら、現代の不安恐怖というあたりに焦点づけて解析しつゝ、体系の展開を考へる。うら返していえば、人類史的観点から、社会的状況さをさぐり、現代教学の問題性を吟味する。その方向づけ態度・方法にもふれてくるかもしれない。直接に応用のきく問題解決の具体策を提示するまでにはなるまいが、少くとも解決への意欲と方向づけ、態度決定に資せられ

ゝば幸である。

(二) 前号に、「体系ということ」の試論にひきつゞいての展開である。即ち、体系の直接具体は個体の（生理・心理的）一の超コスモスとして、巨視的・微視的コスモスの中間に位置するかどうかはしらないが、ともかく、これら大小コスモスの中に生育・持続し、或は包容し操縦しつゝ、悠久の文化を作り、生きつゞけ、呼吸しているお互人間であること。そうして現に在るという境位は、歴史の必然と同時に人間の当為（どうなつていくかと、どうせねばならぬか）の二線のからみあひを背負うた主体の決断に立つ点なのである。その内容は、伝統と創造、キカイと人間、自由と平等、平和と戦争か、国家と民族、保守と革命等々、の諸問題を含んでいる。この間に宗教がどう介入するか、それが昔ながらの夢を再び求めるのではなしに、それではなくてはならぬ積極的主義と致命的価値がある得るかどうかの問題をそこに登場させたいのである。本稿では、之を歴史の流れからも省みようとするため、まづ前提に、ほんの私見だが、文化史的特質を、ごく簡明な型式で考へてみたい。

(三) 人間・社会一般の自覚・行動体系を現在という時点にとらえて、過去・現在・未来の時間的制約関係として歴史をみたらどうか。即ち、人間一般を強く規定するのに、過去か、現在か、未来かという問題から歴史を見る試みである。もとより幾千・幾万年の人類史は、漸次的進化・急激な変革断層を示しているし、時間的年代や空間的領域の長短・広狭など、多分に織り雑へられて複雑を極めている。そうした複雑多様な人間歴史は、むしろこうした思ひ切った大きな節で分けてみて大時代的特質を認め得る便宜でもあろう。予め、いっておくべきは、之が単なる大時代区分の型ではなくして、前代の地層の上に累々と積み重ねられて来た発展的段階的のやうなものであること。而もそれが地質学上の地層の類比概念で捉え得るというのではなく、広泛な文化圏の自覚と行動の力学関係で形成されて来てい

るやうである。

① 過去が現在を規定する型の層、之は創生神話よりもずっと昔、個人の意識的行為などもあり得ないほど、全く社会伝統の中に埋没していた幾十万年間。勿論、個体群はある、がその發生も死滅も社会のうちに終始し、その社会そのものは、たゞ伝統習俗のコリカタマリであつた。個人とか社会とかという觀念もまだ明かではない。お互みんが、まはりの習俗にしばらくいた。いや、実は昔からの習俗にであらうか。習俗は社会的なるが故にとともに、重點は昔からのものだからに、より重くかゝつてゐたという型である。

② 現在が現在を規定する型の層。いろ／＼多くの種族・民族等がそれ／＼の伝統や伝統を大事に護持してきた。それが何かの事情で交渉ができ、生死・争奪、征服關係を生ずるに至り、いやでも応でも、伝統や習俗に変質や改訂が自然・必然的になされる。習俗も神話も、したがって祭儀なども無意識的に乃至作為的に変へられ、或は創られてもくる、産まれてもくる。この期にやうやく歴史性も亦社会性も目ざめかけた。個人的英雄なども、それと認められてくる。広い意味での政治面がやゝ組織的にもなり、現実的に自然と社会への態度や体制が構成されてくる。ある程度のいはゞ社会的安定期を享受するやうになり、広い文化的發芽が目だってくる。そして個々の種族・民族の社会群の間の交渉や移動や征服關係は量的にも質的にもかなり大きな振幅を示すようになる。これは、いはゆる歴史以前の考古学的太古文化から、ずっと今日までつゞいて來てゐるし、殊に現代のめまぐるしいこの先き、永くつゞいていくに違いない。①をもふくめた現実という地盤を形成しているから。

③ 未来が現在を規定する型の層、前述のある期間の社会的安定には自づから個性の自由な觀念性の展開を許しただらうし、又その技能の活動を助けただらう。目の先きだけの食うただけに追はれてゐたことから、離れた世界を

かいまみた。即ち美の世界・真の世界・善の世界等への意欲に強く支配された倒性が生れたこと。それは有関的・観念的文化的断片的閃光に外ならぬだらうが、然しそれはあえて輕視できない歴史的現実を推進せしめた要因の一だったのではなからうか。この未来というのは、一種の夢、あこがれ、天啓などをふくめたものを意味する。或はもっと強くせりつめてみると必ずしも恵まれた春風のなでわたる安定平和のフンキだけでなしに、冷酷な暴虐の政治社会に、反抗せざるを得ぬやうな局限状況下の暴動や一揆にも、或は遠く山谷に逃避した仙人隱者にも、いうにいへない深刻な未来觀がさうせしめたのである。それらがどう生きた現実を動かしたかは、事が事だけに証明はできにくい、最も周知の、週の七百年の基をひらかせて太公望などは、その尤なるものであらうか。然し暴政の下にあえぎつゝ、現実に絶望して、死ぬに死ねない者には、せめて死後來世を望んで、やうやくの安心立命を以て過した事實は、全く人間生活の始めから今日にも、又まだ／＼永くつきまとう宿命であらう。その中、浅学の我らの前にとかく論議されるのは、平安末鎌倉初期などの新宗教運動につれて指摘されたためであらうが、実は古今東西の偉大な宗教は、人間生活にまつはこの過・現・未の制約から、一挙に超えた永遠性への憧憬なのではあるまいか。之は実は未来が制約するというより、超時間性（永遠性）が現在を規定し、はたらきかけるというべきかもしれない。歴史を現実的地面上に限る上からの未来が規定づける例証は、これまでの歴史的裏面に相当あるのではなからうか。モーゼの出エジプト、回教徒の運動、日本民族の東北漸、アメリカ發見移住など。最も現実的なのは、世界史的にこゝに重視したいのは、共産社会運動であらう。特に喋々するまでもなく、ルネッサンス以来、ギリシャの觀念文化が、人間中心主義に迎へられ育てられ、科学は新たな生氣を以て蘇り、技術・キカイ・産業面に革命をもたらし、社会・政治の人間疎外化を打破しようとする、社会革命時代は正に、計画經濟・理想社会を目ざしている。最も尖端文化の意図するとこ

ろ、科学的社會主義がそれである。今や歴史は過去の記録に止まらず、現在の記述に止まらず、明日の試みと計画をいかにたすかに続く。それが過去のすべての経験と、現在のすべてのエネルギーを賭けて、未来に明日の計画に注ぎ込まうとする、そういう歴史となった。そうしなくては、現在を生きていけない位に切実なのである。こゝに將來の文字の意味は新たな未来を示す。それは時限的にすでに予約されているものがある。

④ 現代は、変革時代ともいはれる。そうせしめたものは、一般通念とは逆に、観念文化ではなからうか。現実の底をつく科学の知性は正に観念であるから。主体的に超コスモスの優位は、面的に發揮させられ、それが超時間的妥当性を確保しているから。然し、全面的主体性の人権（全人類的生命）をば、果してどう確保してくれるか、問題である。人権の生命と尊厳性を、人類すべてのお互の責務として守り守らねばならぬ課題であるから。

こゝにあらためて、第二次大戰後の状況をみよう。

さきにも述べたやうに世界史の進化的累層の三型（又は四）は、諸地域に一樣でなく、先進・後進・未開の三・四否幾多の段階の差がある。それが今や一の光速度的時空間にさらされ、あやつられつゝある。これを一望のもとに表示はでき難いが、便宜上、さきの型層を標標として主な主義を配してみると、

A、過↓現——伝統主義・保守主義

B、現↓現——現状維持主義

C、未↓現——理想主義・革命主義

D、超↓現——諸宗教・芸術等

この中、Aは多くA・Aグループの未開・後進地域、Bは西欧の先進国、Cはソ・中の共產陣営、DはA・B間に保

持されるもの。それが、はげしい冷熱の対立は光学的エネルギーでA・A地域を席捲する。そこに内外種々な趣きを経て、追従・事大・謀略・革命等の動きを見る。

これをA・B・C各々、現在とい視点に於て、社会と個人との在り方が、事情と宣伝とでどう変るか。次の様式を出でまいが、

a、全体主義（社↓個）

b、自申主義（個・：個）

c、民主主義（個↓社）

d 世界主義（又は觀念主義）（超・個）

などは便宜上で、実際はその質量とも複雑な変質を呈していく。例へばわが国内のそれはともかく、世界を風靡する概のある青少年の犯罪などは現代の特異な性質や事情を物語ると思う。それを、A・B・C・Dと、a・b・c・dとかけ合せてみよ。それが、マスコミの力と相まって、いかに青少年のかよはい神経中枢を侵し、混乱せしめているか。

(四) これらを別の観点、現代の価値感からみると、Aは別として、B・Cでは従来の習俗・道義の倫理性は權威を喪失して、たゞ相対的な便宜、実用に重点がおかれる。また、B・Cではむしろ激しい対立と斗争に倫理性を認める。Dは表面的に無力である。これらの中、aのみが、内部的に倫理怪が保たれる。美的価値も、a以外は多方面に分散し、欲情の解放と形式の思ひ切った試みは、試みだけに生のまゝに人々の感情に訴へようとする。諸感官の享樂を昼夜不斷に、商業資本は煽っている。美的価値を全く認めぬのではないが、少くともその領域の確保・深化・洗練の余

裕も機構も与へられないのであらう。真については、無限に分化した科学時代で、すべてみな現実・実証の相対性の試みであり、実験である。従つて、第一原理も形而上学も絶対性も神も、真の領域から追放されている。従来の真善美聖の価値序列は殆んど顛倒した。個々の真善美は断片的に刹那的に誰しも認めるが、さりとてそれに強い權威とか力とかは問題にしない。たゞ感覺的幸福もしくは社会的利福につながる数式論理はそれなりに尊重されよう。というのは現世紀一般はかういう気持が底にあらう。(人生は旅である。どこから来て、どこへ往くのか分らぬ乍ら、一所不住、諸行無常だ)という。全く現代という世紀こそ今までにない解放された時代であるからには、人類・人間・生命そのものが、思う存分に体験し試みる時代であるといへる。過去にとらはれぬから、明日にしばらくは試みることだ)という。たしかにそれなりに真実の一端である。即ち過去はすでに過ぎ去つたもの、未来は文字通り未だ来らざるもの、現に今在るものは、現在、現実の一刹那だ、とせば、生きる価値とはその刹那を享樂するのみ。之を今の常識的に保証し得るものは数の力、いな団結の力だ。名称だけでも組合とか政党というワクの中にあつてこそ何か為し得るといふ、一種の錯覚にかゝつてゐるのも事実だ。マスコミのうちの芸能・スポーツに類する人気というものが、何よりの生甲斐あるかに幻想させられてゐることも本当だ。いはゆる大衆社会の沸き立つエネルギーはそこにあるかと思ふ。まれ／＼に明日のため、「将に來たらんとする」將來のために精細な設計をもつと仮定しても、それを持ち來らすべき実現方法が、よほどの現実的慎重を要するので、たゞ目的のために手段を選ばぬ狂信・独善では、いよく混亂破滅を招くはかなからう。だが實際は、そこが人類の若さ未熟のためなのか、誠実に慎重に、人類の生命福祉を考慮する者は殆んど稀有なのではないか。暴力革命と権謀術数と斗争とストでやりぬく数学・力学で割り切れる

心理学と社会学等の上に立つ政治学で、兩陣営は、人類世界を料理して、明日の饗宴に持ち出さうとする。それは果してどんな御馳走であらうか。

(四) よくいられる、現代はキカイと人間との対決。然し思うに、そんな單なる二元對置の問題ではなく、実はあらゆる科学・技術・産業・文化・資源・マスコミで武装した軍団の敵対なのである。その統率する將軍は、黒頭巾を脱してみればごく平凡な素朴なごく原始的の獸欲に外ならぬ。いかに高次の哲学や史觀や老大な組織を誇らうとも正体はこの我執的欲情なのである。そのはげしい冷熱戰の結果、兩虎並び生きず、或はどちらが勝つにしても、結果は知れている。現代を不安・恐怖と特色づけている所以。その特色の色をプリズムにかけてみる。不安とは何か。すなわな感じでは、安心できないこと、信じられないこと——互に、人間同志、地上に足しながら大地が、いたゞく天空が、いづうして、どうなるか、これ／＼という理由もなしに、何となくそういう氣配の感じである。しかしそれには恐怖を藏しつゝ迫ってくる。不明確だが確實な恐しさをもつもの。之に比して恐怖とは、必ず迫り來つて、情けも容赦もなしに痛苦におひつめる、暴力の実体性といへよう。而もそいつは、他へ向っているのではなく、我々を狙うている。身構へて、スキをねらっている。そういふ認識は、認識が明かなほど、不安よりは恐怖性は強まるのである。

(五) もとより人類は、いなる人類といはれる以前、野獸的に生きて來た、恵まれた知性を武器として、他の野獸群を征服し來つた幾十万年、かうして今日に至つた。その野性がなほ生き／＼と、高度の知性文化を鎧うて立ちはだかつただけで、たゞ知性の異常な光輝のためによけいに闇黒が顕著に感じられ、恐怖不安はえたいの知れない恐怖というが、闇黒性ではなく、喧雜と眩惑のために靜觀内省のいとまも力もないために、正体の知れない不安ともいへよう。

ともあれ、全地球を一挙に灰燼にするほどの実力をもつた以上、この実力を恐怖の実体にするもしないも、やはり

人類の責任である。二十八億の運命をかけて、幾十万年の文化を注いで、之が不可能だということは絶対あり得ない。象徴的に立った両將軍には、平和憲章の「戦争は心のうちに始まる」ということを耳にしないワケではない。分らぬのでもない。しかも、矛と盾とを左右にもって、千辛万苦のかけひきをしなくてはならぬのは、何なのだらうか。実は彼等個体に問責すべきではない。敵は本能寺に在り、人類の欲情そのものがそれなのだ。

(四) この心中の強敵を征伏するいはゆる調御丈夫の教こそ、三千年前に宣言された大覺世尊のそれである。人權の尊厳さを自覺せしめ、育成せしめ、団結せしめて、斗爭堅固の末法に対決するのが、末法唱導の宗祖なのではないか。いづれも過去の因習・現在の事情に制約された旧弊を一掃した革命教学は、今日又もや過去・現在の欲情迷妄にとちこめられて、絶対絶命の危機点に追ひつめられた局限状況にある。もう一度、洗ひ出された仏教の真面目を仰がうではないか。

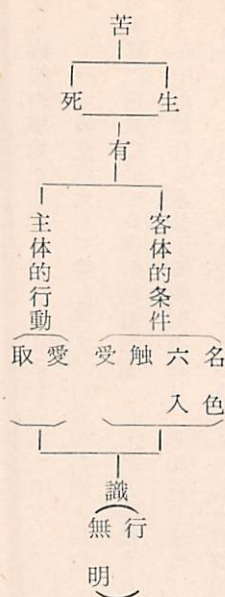
四諦が世・出の両因果ソシキであるとして、どうして世より出があらはれるかの必然性。苦は現前の事態、与件的真実である限り、果を成り立たす条件の因を究明する（集諦）。同時にまた苦そのもの、性格には、現前の果・因系列以外に、そう在ってはならぬ當為的要因を孕むものであることが、要件として見出される（滅諦）。若し集・滅の三諦は当然、要件充足の応件たる道諦が照らし出され、自覺されるであらう。

諦という字義は、無論單なるあきらめではなく、「どうにでもなるものではなくして、理念上どうしてもそのようになる客観的実在であると認めなくてはならぬこと」があきらかにされたことである。苦・集・滅・道それ／＼そういう理念的客観的真理性の明かな確実性たることを、諦と名づける所以である。以上の理説でいう四諦の滅は、明かにそう認めざるを得ぬ理念なので、滅が実現したのではない。滅の実現たる解脱は、苦集滅の三諦の相関相照する自

覺の修練乃至道諦の実践によつて始めて得られる。つまり現実を深く諦観する弁証法的理念にまで自覺すること・実践することが、四諦の純粹な体系であらう。従来、四諦が仏教全体の通俗の概念ソシキであるとされてゐたが、実にその内部構造は、現実に生きてゐる我々の実修に対応した問題解決の必然的順序（弁証法）を示す論理なのである。即ち滅道集は苦の中に本来内含された諦である。かう認めて仏教が全宇宙的生命体系における公明正大なる教学といへようと思う。従つて、仏教こそ今世紀以後正しく、全人類世界に教示されてゐる大自覺の光たること、人權の尊嚴性をみせつけようとしてゐるものだと思ふを得ない。それに「人間は自らの誠実の全力を尽して務めよ、救はそこに在る。苦の価値即ち生の価値もそこに在る」という深い意味で東西古聖の「汝自ラヲ知レ」「努めよ、救そこに在り」といはれる所以。人類が自らの文化形成力を以て現段階の極限を招致した以上、之を打開することも、人間固有、天賦の性能によつてのみ為し得る。それを人間以外の力で、偶然性や、天来の啓示や再臨や往生を祈つてはならぬ。与へられた自己の存在は、すでに客体主體的与件のうちに、要件を蔵し、要件が確として生命を賭けるところに応件は当然答へられる。「求メヨ然ラバ与ヘラレン、叩ケヨ然ラバ開カレン」「人事ヲ尽シテ天命ヲマツ」所以。

(四) 釈尊の成道の自覺過程は、縁起觀と稱されてゐる。その性格は明確に前述の、苦集滅道の系統的・性格に於いてであらう。即ち本来与へられた現実存在は、最後の生・老死の二支、苦に充滿したものである。生死における苦であり、苦にあらざる生死はない。解脱を求めないでもすまされるなら苦とはいへない。脱れようとして脱れ得ぬのが苦たるの性格なのである。「脱れようとして脱れ得ぬ」そこから脱れようとするのが真諦である。さて解脱の問題の解決に當つて、その当の苦の場（主體即客體的な）を有とをさえる。有における主體的形成威力（行動）を愛・取の二支とし、その客體的構造条件を受く名色の四支とする。かうした客体即主體を識とまとめて、その識の狀態を行・無

明の二支と規定する。



この図の主要部は、主体的はたらき方・在り方の愛・取、識・行・無明の五支として、その中でも苦果の生死を将来する主因は、無明性に在り、他はその段階に應ずる助縁・条件である。

一切衆生（生類一般）の与件を個に集中表現せしめて、現象の存在論的本質をつかむ体系である。之を順観し逆観する目的は、その自発自展する体系の諦認に在る。その中の無明とは、すでに明あつての無明で、無明と規定する当処、先験的に明があつてのことである。むしろ、知識としての識の分域を超えた、智の次元に於いていはれるのである。

旧い教学では無明を、生死苦の縁起系列の無知と解釈される由だが、勿論、教団内の修道者にとつての教義であり、実修観法としての穩当の解釈であらう。だが今日の我らが便宜に通俗的に解したら、識のはたらきかた（行相）が無明的であるといつてもよからうか（盲目意志か）。或は識のよつて来たさきの過去も闇黒の彼方であり、現在の識のゆくへ、死後のそれも無明的であるとみてもよからうか。然しともかく過去の闇から未来の闇に流れゆく縁起構造は、無明・行・識であるか、名色・取であるか、ともかく有としての生老死の苦の輪回をつゞけることは確かである。

ある。縁起としての諸支は惑業苦の三道に抽象される。無明・識・愛等、一元的名称をつけられても、みな業感縁起である。その転々縁起するとき、苦を招来する契機こそ無明である。そのように無明をみたとき、新たな明な光がさしたのである。さらに高度の光がさしたとき明となり、以下の諸支はそのまゝ光明縁起、生死はそのまゝ解脱（涅槃）となり、苦は楽と化す。この系列は無明・行・識は明・行・智と転じ、惑業苦は明行足の大覚に直結して了ふ。こゝに始めて、十号具足の仏陀の現実活動は展開する。即ち無始曠劫の因果は如より来るもの、万有遍く正しく知り深く世間を解し、自覚の行動は完全円満し、無上の士として天人の師となり、あらゆるものを調御するの丈夫として、神をふくめた人類生類の尊敬と供養に値し、なすべきをなしたへて善く絶対の真如に帰り逝くのである。

(4) ともかく、苦の縁起系列が、生死一般の体系展開として惑業苦の悪循環輪回をなすこと、之を超えるに識・行の無明態を明に点燈すること（さきの苦↓集の二諦から滅諦を認めるに当る）、その明をさらに高次の明に、之を体現すること（苦集滅の三諦から道諦をひらき之を實踐するに当る）。前者は比較的に自発自展の無作、後者は有作とみなされる。釈尊はこれらを菩提樹下に一挙に果遂され、無師独悟されたのである。之に対して所謂三学は、釈尊の大覚・解脱の境地から示・勸・証の四諦法輪三転による道諦の展開、諦・縁・度の中の三学である。即ち色心二法を戒定によって調整点火して慧を発す。自発の自帰・自燈、法帰・法燈である。その燈慧に導かれての自帰・法帰が客体の世界に自発自展する体系軌道を施・忍・進とみなされよう。菩薩の六度は、大覚者の自転し公転する姿態ともいへる。仏陀に給仕し奉公する軌則であり、その限りまた、すべての菩薩は、円極の仏徳の随縁の分々を映してゐるといへる所以でもある。かうした仏教の教体系の全一有機的構造乃至起尽経過を無限無際の時空にわたって遺憾なく説明示現されたのが、唯一乗法と宣した法花経の特色であらう。

(4) さらにこの一仏乗の無上最大の法輪転を仏の滅後、正法より像法へ、像法より末法へと、而も特に末法に焦点づけて、之に能く対処すべく、教法の特質、摂化の方法を深慮進退し、正統にして非常な大化導が、いはゆる別頭仏教の本門独自の壇上である。二門六段のうち迹門流通より本門流通に至る、十三品に起・顕・竟の三節を指摘されてゐる所。

その予言と色説実証を背景とし地盤としてこゝにわが日蓮宗の発祥をみる。

(出) 幸い、近ごろ宗内に於いて課された問題があるから、現代の体系展開の資料にとりあげて、いさゝか検討する。

「将来の寺院における本尊の奉安形式」とは、一見興味をひきそうな話題だらうが、よく考へると之は余りにも広く深くして、実は現実を無視し、ともすれば出題意図の無責任など思へるほどに感じてくる。その辺に或は現実の宗徒の照顧脚下性が露はれてゐよう。然し、将来のことも我々の努力の積累に外ならぬとせば、今日の我々こそ、将来の寺院住職よりも責任は切実に感じなくてはならぬ。

寺院という名実が将来には果して如何。否現に封権時代の遺構莊嚴を、住職自らその重圧にあえぎ、その残制に縛られ、のみならず大衆社会の目のきらめきに侮蔑怨嫉の影像を怯ぢてゐる感觸は払ひきれない。まして将来、伝統というだけの権威や価値は、絶対値の指数よりは、プラスかマイナスかにかゝる。要は少くとも現実対現実、明日のための実現に、将来すべき理想への魂に、訴へる強い何ものかゝ生きていることが第一条件である。こゝにあらためて、前述の四項以下と照り合せて、今・明日の変革時代に処すべき対策、積極的に指導すべき秘策を樹てねばならぬ。現代社会に無用視されてゐる寺院やその近接環境、それより、住職自らの卑屈・絶望をまづ療治せねばならぬ。その自信を正直に、信仰は自他を誑さずに、その宗教の信仰の薬の良薬性(効果)を現証しなくてはならぬ。こゝを

おろそかにして、たゞ寺族も人間だからという点からの時代迎合や苟接は結局迷信の巢窟で、将来の社会から冷厳なメスを振はれよう。宗教は時代社会に何をするのか。特異の信仰——即ちその本尊自体が答へる。それはいうまでもなく、その本尊信仰者（こゝでは寺院住職）が、身を以て物語るべきであつて、他の何者でもなく、何物であつてもならぬ。観光参観対象の寺院遺跡は別として、すなほにこゝで問はれてゐる意味の寺院は、社会に生きて（生き甲斐ある生き方をして）ゐる寺院である。而もその住職が、その宗の本尊を體現しているということは勿論である。従つて、住職の信仰は第一義的に、その宗の本尊に対する意識乃至自覚が絶粹に誠実であるべきこともいうまでもない。「奉安形式」は、この時当然その人の責任として時処に應ずる自由裁量に任せて、尊重されてよい。

(出) こゝで、時代社会的見地から、問題になるのは、その本尊の本質は、人類・民族・社会等の客体的本質や条件と主体的本質との、深い広い自覚領域において、どういう体系に位置しているかということである。前の論文「体系ということ」と今の論旨との自覚が、果して徹底して自覚されて欲しい。というのは、たとひ、その宗のその寺の伝統由緒に忠実であり、また自ら體現しつゝあるとは任じ得るとしても、實際的指導度が問題なのだから。外からの批判はともかく自己批判の目は、いつも必ずくもらしてはならぬ。いよ／＼厳しく精微に明確を期したい。即実か迎合かは、理想への正確性は本尊の本質への自覚帰命の質と量との度にかゝる。こゝに宗祖の五綱判は、たゞに往昔の開宗の時に終つたのではなく、それはます／＼精鋭に強靱に拡充されて、今日に及び、さらに将来に伸展すべき体系展開の意味として、我々に深く銘記さるべきだと思ふ。

(出) そこで今、くりかへして宗教一般のこれまでの在り方を省みよう。

第一に社会原始未開時代（生きること食うことが直結した）には、自然崇拜、農耕儀礼的に機能したようだ。第二

に經濟政治時代（より広く豊かに安樂に食えるようにした）には、祭政一致・国家的・民族的宗教へと生育した。第三に文化社会時代（一往安定したとき社会機能の分化を見た）には、個の自覚から超コスモス・靈性的ひらめきを示す世界的宗教の誕生となる。だがそれは発芽・生長・開花はしたが、その間、偉大であるだけ、デリケートなものだけに伝統がそのまゝ權威となり、又もや過去が現在の個性を圧伏し、或は國權に教会に交も互に利用されて今日に至った。現実主義・享樂主義等と結びついて利福・名譽を追うて、靈性的權威は見るかげもなく失墮した。第四に変革時代という今は、過渡的ゆえに混乱、ゆえに寺院宗教の斜陽黄昏にまぎれて、うすき悪い利福追求の宗教は新興し榮えつゝある。明るい明日を迎うべく対策など果して世界宗教にはもち合せていないのだらうか。

我々は謙虚に、この時こそ、教主大覺世尊の至純な教体系の展開を案じ、宗祖日蓮の五綱の妙判にきかうとする。そこにこそ「一閻浮提第一の御本尊」を仰ぎ得ようと信ずる。

日蓮聖人と守護神信仰

——日月明星を中心として——

上 田 本 昌

—
近來、本門の本尊に関する論議が、また頻りに行われるようになった如くであるが、此の問題に付随したものとして考えられるものに、日蓮聖人に於ける守護神信仰を挙げることが出来ると思う。宗祖は信仰の対象として唯一なる本門の本尊を示されたのであるが、反面またこれとは別な意味に於て、教主釈尊以外の諸仏諸神を尊崇せられている。即ち、法華經の行者を擁護するところの天神地祇に対してであり、その種類及び範圍は極めて多岐であり広範なものである。

先づ宗祖が曼荼羅に名目を書写されたものから挙げてみると、鬼子母神・十羅刹女。日・月・明星。天照大神。八幡大菩薩。不動・愛染。梵天。帝釈。第六天魔王。四天王。轉輪聖王。阿修羅王。龍王。迦樓羅王。十二神王。阿闍世王等があり、更に祖書の中には此等の外に、山神河神・地神水神等を始めとして其の他の諸仏諸神が散見しているのである。然して此等の中には、当時一般に信仰されていたものも含まれていると思われるが、是の如く多岐広範に亘って取扱っておられる点は他に其の例を見ることの安易でないものがあり、爰に宗祖の独自の立場が考えられるの

である。然も「行者守護の善神」として其の悉くを末法に於ける法華經行者の守護を司る神であると規定したところに特色が窺えるのであって、所謂、徹底した法華信仰に根をおろした全く特異な宗祖の守護神観がそこに在ると思われるのである。

そこで、右の如き宗祖の扱われた守護神の中から主たるものに就いて觀察してみようと思うのであるが、今此処では特に「日・月・明星」を中心として、其の他の諸神に及びたい。先に挙げた諸神の中で鬼子母神は相當に古くから尊崇されており、曼荼羅にも祖書の中にもしばしば用いられている。これは法華經陀羅尼品に因る處であつて、「陀羅尼品」云々、汝等但能擁護受持法華名者福不可量 此文の意は仏鬼子母神・十羅刹女の法華經の行者を守んと誓ひ給ふを讀るとして、汝等法華の首題を持つ人を守るべしと誓ふ^①とある如くであり、又天照・八幡については「日本守護の天照大神・正八幡もいかでかかかる国をばたすけ給ふべき」^②と明らかな如く、日本国守護の神を代表するものとみ其の他阿修羅・龍王等は何れも序品列座の諸尊であつて、就中、日月明星は守護の諸天を代表する善神として宗祖の関心も深いものがあつたようである。また立正安國論に於て、天変地天が起り万民が苦しむのは、世間が皆正法に背き邪法に順つた為に守護の善神が悉く国を捨て、聖人が所を辞し、此の隙に乗じて魔鬼が来たからであると説いている如く、こうした宗祖の守護神信仰は初期から晩年に至るまで、相當に深い関心が持たれていたものと思われるのである。

二

そこで、先づ曼荼羅に名目を掲げてあるものだけに就いてみても、前記の如く十指に余る程であるが、此等の中で「日月明星」に観点を置き、逐次御書中の諸神に及ぶことにするが、鬼子母神・十羅刹女については、既に宮崎英修

師が「日蓮宗の守護神」(鬼子母神と大黒天を中心として)の中で詳述されているので、爰では省略することとする。

さて、第一に「日天子」に就いてみるに、修利耶(Shriva)・宝意天子と云われて居り、玻璃摩尼等種宝の所成であるとも云われている。又法華経では序品に宝光天子と称され、相当古い時代から日天子に対する信仰が行われていたようである。宗祖が最初に曼荼羅の中へ図顕せられたのは、文永十年七月の大曼荼羅に於て、中尊の右側大梵天王の次位に「南無大日天等」とあるのが初めてであり、同文永十一年三月の一遍首題では、その左右に「日月衆星・四天王」とあつて、翌十二年にかけての曼荼羅中に於ては、「南無日月四天王」として、日月及び四天王を同一座に扱つておられるものが多い。これが建治年間に入ると日月末分を脱して、大日天王・大月天王と首題の左右に分離して行く。更に建治二年以降の大曼陀羅に於ては日月天を欠くもの極めて稀れであり、大部分は在座している点からみても、尊崇性が如何に大きいものであつたかが知れ得るであらう。

次頁の曼荼羅に因つみても判る如く、大日天王は中尊の右側に位置しているが、文永十二年に顕された堺の妙国寺所蔵の曼荼羅と、同じく阿仏・妙宣寺所蔵の曼荼羅に於ては、共に左側に在つて「南無日月四天王」と月天四天と同座になっているが、これは例外とも云えよう。曼荼羅の形式を説明されている日女抄によると、

首題の五字、中央にかゝり……日天・月天・第六天の魔王・龍神……其外不動・愛染は南北の二方に陣を取り、云云。^⑤

として、南北の二方に配列されていることになっている。又建治年間主として大梵天王の次位にあるが、弘安年間に入ると第六天魔王の次位に置かれている場合が多くなつて来ている。

また、次に御遺文の中ではどの様に表されているか、と云う点に就いて見るに、撰時抄を始めとして幾多の御書中

大持国天王（不動明王）

大広目天王

南無無辺行菩薩

大日天王

提婆達多

南無天台大師

南無上行菩薩

第六天魔王

南無多宝如来

大梵天王

鬼子母神

天照大神

仏滅度後二千二百二十余年之間一閻浮提之内未曾有大曼荼羅也

南

無

妙

法

蓮

華

經

日

蓮

南無釈迦牟尼仏

釈提桓因王

十羅刹女

八幡大菩薩

南無淨行菩薩

大月天王

南無安立行菩薩

大明星天王

南無伝教大師

大増長天王

大毘沙門天王（愛染明王）

弘安三年太歳卯月 日

身延久遠寺藏（御本尊集第八十七）

に散見しているが、何れも法華經行者の守護神として扱われている点で同一である、即ち、

靈山浄土、教主釈尊乃至梵釈・日月・四天等、冥に如し類に助給はずば、一時一日も安穩なるべしや。⑥

として大集經の文を引き日月四天等が仏滅後末法に於て、正法を行ずる者を守護する旨の誓を仏前に於てなしたことを示し、建治二年七月四条金吾に宛て出された御書には、同じく日天子の守護に就いて述べられているが、それに先き立って日天子の詳しい解説がなされている。即ち、大日天子の居住する所は七宝の宮殿にして、其の大きさは八百十六里五十一由旬もあり、中に勝・無勝と云う二人の后が居り、左右には七曜・九曜がづらなつて、前には摩利支天

女が位し、更に七宝の車があり、これを八頭の駿馬が引いて四天下を一日一夜にめぐると云うのである。これに依つて明らかな如く、「七宝の宮殿」に在つて「二人の後」が居る、と云う点からみて、宗祖の云う日・月・四天とは、単に「日」や「月」其のものを指すのではなくして、其の中に「生身の仏」を発見して是れを更に「守護神」とみて居られるのである。つまり「日」や「月」を其のまゝ尊崇されたのではなく、それらを仏格化し「大日天王」と云う諸天善神の一つとせられている処に、宗祖の日月信仰が原始宗教に於ける太陽崇拜などの如きものとは全く異つた内容を持つものであると云えよう。又更に宗祖の場合は、

日月・衆星等、教主釈尊の御弟子にあらずや。^⑧

とある如く、日月明星等の諸天は教主釈尊の弟子であるとみて居り、日眼女御書には本仏の分身散体であるとみて居られるのである。故に又「當に知日月天下をめぐり給は仏法の力なり」^⑩と述べて居られる事から考えても明らかな如く、日月の運行は仏法の力に因るとして、仏法を主とし、日月をその付屬として居られるのである。かゝる立場に在る宗祖の日月信仰は、宗教学で云う發達史的研究から見た自然教期に属するものではないが、然し、日月を尊び明星を信仰せられたと云う点から考えた時は、やはり一種の広い意味での自然崇拜と云うことが出来るのではなからうかと思う。

さて、そこで再び日天の守護に關してみるに、先の四条金吾が釈迦仏を供養した際に給はつた御書には、

大日天子乃至法華經の序品には普香天子とつらなりまします。法師品には阿耨多羅三藐三菩提と記せられさせ給ふ、火持如来是也……日蓮も又此天を恃たてまつり、日本国にたてあひて数年なり。既に日蓮かちぬべき心地す。^⑪

と、法華經の序品及び法師品との関連を示し「普香天子」又は「火持如来」として、既に經典中に名目の在ることか

らみても、法華の会座に列らなつたものであることを明らかにすると同時に、宗祖自身此の日天を恃て外に求むることの出来ぬ利生を得られたとして、守護の体験から「争かすてさせたまひ候べき」と云う確信を日天に對して、持つていたことが知れうるのである。また、此の点に就いては、同じく四条金吾に与えられた御書の中に、

ことに法華經の行者をば諸天善神守護すべきよし、属類品にして誓狀をたて給、一切の守護神・諸天の中にも我等が眼に見えて守護し給は日月天也。^⑫

として、諸天の中でも特に日月天の守護は眼に見えて厚いものであるとし、属類品の「如世尊勅当具奉行」の文に因つて、日月を中心とする一切の諸天を守護神として尊崇しておられることが明らかである。如是、守護の中心を日月に置いて考えられたのには、やはり前記の如くに宗祖自身が、それを体得せられたからに外ならないと思う。これに就いては後に又詳述するが、龍口法難に於ける守護の現れが最も代表的なものであるうと思われる。然して、日天の守護ある場合は、其の所従たる摩利支天も「法華經受持のものを守護せん事疑あるべからず」として、宗祖の日月信仰には全く疑いの余地がなく、確信と体験の上に成立しているものと云えよう。

斯くして宗祖の日天子に対する見方は、やがて同じく曼荼羅中の天照大神と関連をもつて行くことになるのであつて、即ち日本国守護の諸天を代表する天照大神と日天との結び付きに就いて、宗祖の見解を窺をうとするのであるがそれに先き立つて天照大神の性格を調べてみると、これは云う迄もなく神道で扱ふ「神」であるが、我國の紀記等に見られる神代時代から次第に發展して行つたものであり、古代の八百万神々と云う多神教から逐次大元尊神へと統一されて行つたものゝ如くであつて、古語拾遺によると、

天照大神は、惟れ祖、惟れ宗、尊きこと無二、自余の諸神は、乃ち子、乃ち臣。^⑬

と云われて居り、又「御鎮座本紀」には「天照大神は万物の霊、万物の本体なり」（取意）とも云われている所から考えてみても判る如く、「大元神」として万物の根本とみなされているのである。然し、宗祖は右の様な見方ではなしに、「日本国の守護を司る善神」として扱って居られ、従って行者守護の神と云う立場から、日月明星と同一線上で眺めておられる様である。さて、そこで天照と日天との関連をみるに、撰時抄に於て摩那夫人が日を夢見て悉達太子を宿されたことにふれ、その下に、

日本国と申すは天照太神の日天にてましますゆえなり。^⑭

と、記されている如く、天照と日天とが併用されている。此処では摩那夫人が太子を宿されるに先きだつて、「日」をはらむ夢を見た例話を先きに行っている点からみて、日天と云うのは明らかにその「日」を意味するものであると思われる。若し然らば「天照大神の日天にてまします」と云う言葉が、微妙な意味を持つものとして考えられて来るのである。即ち、単なる併用又は混用ではなしに、天照と日天とが同一格のものとして、扱われているではなからうかと思われて来るのであり、換言すれば此の場合、天照と日天とは日本国・法華経行者の守護神と云う立場で全く同一の線上に在る神として信仰せられたものではなからうか、と思われるのであるが、尚此の問題に就いては未だ充分に研究すべき余地があると考えられる。

三

今までは専ら日天子を中心として観察を試みたのであるが、次に月天子に就いて考えてみると、ほゞ日天子と同様に扱われて居り、曼荼羅中に於ても古くから名目が掲げられている。即ち、「大月天子」又は「大月天王」として、中尊の左側に在り釈提桓因・帝釈天・千眼天王等の次位にして、必ずしも一定していないが、建治以降の曼荼羅では

大体に於て、釈提桓因大王の次位に定まつて来るようになって來ている。

また御書の中では、主として種々御振舞御書等の中に見ることが出来る。法華經では序品に「名月天子」として列座し、日天と共に行者守護を司るものとみなされているが、一般には宝吉祥天・月宮天子等と云われ、帝釈天王の内臣にして、本地は大勢至菩薩であるとも云われて居り、梵名は戰捺羅(Candrar)であつて、相貌は頭に半月形のある杖を手にし、三驚に乗つてゐるとも云われている。然しこれは一般の説であつて、宗祖自らがこのような説に依られたかどうかは疑問であるが、「月」そのものを尊崇せられたのではなく日天と同様に月の中に守護神を發見して、それを信仰されたものであることは大体間違いないように思われるのである。即ち種々御振舞御書では、これを最も端的に表明して

抑^レ今の月天は法華經の御座に列りますます名月天子ぞかし。宝塔品にして仏勅をうけ給^レ囉累品にして仏に頂をなでられまいらせ、如^二三世尊^一勅^二当^三具^{サニ}奉^行と誓狀をたてし天ぞかし。¹⁵

とある如く、法華の会座宝塔品に於て仏勅を受け、更に囉累品で行者守護の誓狀をたてた月天であると云うのであるから、宗祖の「月」に対する觀念は、靈山に於て仏勅を受けた「仏の使」として、謂ば仏の所従としてみて居られるのであり、行者守護を行うのは是の故に当然であると考えて居られる。故に龍口法難の当夜は「江の島のかたより、月のごとくひかりたる物、まりのやうにて辰巳のかたより戌亥のかたへひかりわたる」此の為に太刀持ちは目がくらみ、兵共はおち怖れて遂に頸切られるべき処をまぬがれたと伝えられているのである。更に此の法難の翌日に、九月十三日の夜なれば月大にはれてありしに、夜中に大庭に立^チ出で、月に向ひ奉^レて、自我偈少々々み奉り、諸宗の勝劣、法華經の文あら／＼申^{シテ}、……法華經の行者にもかわり、仏勅をもはたして、誓言のしるし(驗)をば

とげさせ給ふべし。⁽¹⁷⁾

と、月に向つて自我偈をよみ、諸宗の勝劣淺深を説いて、以て行者守護を祈念されているのである。此処に於て考えられることは、既に文に明らかな如く、宗祖は日月をもつて守護神となし、当身の大事に直面される度毎に、特にして来ていることが知れうるのであつて、つまり鎌倉の夜空に浮んだ月も、宗祖のこうした眼を通して見るときは、如是、守護の諸天として受取ることが出来るのである。

また次に、此のような日天・月天について、たゞ行者を守護すると云うだけのものに留まらず、更にもう一步進んだ考え方をされている御書に「經王御前御書」がある。此の御書に依ると、世が亡びんとするのは、是偏へに法華經釈迦仏の御使を責る故に梵天帝釈・日月四天王等の責を蒙て候也。⁽¹⁸⁾

と説いておられる如く、既に宗祖自ら法華經釈迦仏の「御使」たることを明らかにし、今の人々が龍口法難・佐渡流罪等の迫害を加える為に、梵天・日月の諸天から責められて、「人皆今生には弓箭の難に値て修難道におち、後生には惡道疑ひなし」⁽¹⁹⁾と云う結果を招くことになるのであるとしている。此の場合の日月天は今までのように、たゞ行者を守護すると云うだけではなく、進んで行者に迫害を加える者に対して、責苦を与えようと為すのであり、今の世が乱れているのはその為であるとして、積極的な見方をしているのである。これは又此の御書が開目抄と同じく文永九年に、佐渡一谷で著作されたものであるだけに、「仏使」の問題に就いては一層深い関心を持っていた為であらう。故に又後年身延で著作された「下山御消息」には

此国既に梵釈日月四天王等の諸天にも捨てられ、守護の諸天善神も選んで大怨敵となり⁽²⁰⁾

とあるように、守護の日月が逆に行者を迫害する国土に対しては、治罰を加えるものであるとして、既にその前相は

現れており、正嘉元年の大地震等を主とする天変地災は、何れも宗祖を賤み他宗の僧を貴んだ爲に、自然と法華經の強敵となり、遂に日月四天等の大怨敵として、かゝる責苦を受ける結果となつたのであるとみなしているのである。此処に於ても明らかな如く、日月は『守る』と云う消極的な態度から、更に『治罰する』と云う積極的な方向へと移つて來ていることが知れるであらう。

また、此の日月についてはもう一つ看過することの出来ない点がある。それは法華經の行者を讃歎し觀喜すると云うことが云われている点で、是れは法華經の中でも特に「讃歎」と云うことは重くみられており、能持是經者はしばしば讃歎され、また觀喜されている所から見ても肯定できるように、仏が教法を付屬される儀式に於て、大きな役割を果しているものである。即ち、末法に於て法華經を弘める者を讃歎することは、それ自体大きな意義を持つものとして考えられて來るのである。例えば、

日天朝に東に出テ給フに、大光明を放ち天眼を開いて南閻浮提を見給フに、法華經の行者あれば心に觀喜し、行者をにくむ国あれば天眼をいからして其国をにらみ給フ。⁽²¹⁾

とあり、また報恩抄では宗祖自身一代の弘通を顧りみられて、此の功德は定めて上は三宝より下は「日月までもしろしめしぬらん」と云われている。更に忍難の生涯についても、これは直に「日月等の諸尊たちにはめられ奉る」ことを思いつゝ法華經に色心をさへげて來られたと云うのである。⁽²²⁾

この様に日月は法華經の行者をみて「觀喜」の心を生じ、行者の功德を「しろしめし」又、行者をほめ讃歎すると云う役割を兼ねて持つものであり、法華の会座に於ける行者讃歎の儀式の意義をそのまゝ備えているものであると云えよう。故に法華經の行者を守護すると同時に、行者に迫害を加うる者に向つては「治罰」を与え、弘經者に向つて

は讃歎を与えて奨励し、以て守護神としての性格を全からしめていることになるのである。

四

次に、『星』についてあるが、是れは「明星天子」として曼荼羅の中では、前の日・月に較べるとやや遅れて、弘安元年八月の曼荼羅に初めて出てくるが、其の後も欠けたり在座していたりするものがあって、必ずしも一様ではない。位置は大旨、月天子の次に在り、「大明星天王」とも書かれているが、行者守護と云う点では「日・月」と変りがなく、同一の線上に置かれているものと見ることが出来る。即ち、四条金吾殿御消息によると、

三光天子の中に、月天子は光物とあらわれ、龍口の頸をたすけ、明星天子は四五日已前に下て日蓮に見参し給ふ。²⁴
とあり、此処で云う明星については種々御振舞御書の

天より明星の如くなる大星下りて前の梅の木の枝にかゝりてありしかば云云²⁵

とあるのをさしているものと思われる。即ち宗祖は龍口法難の直後、日月明星等の諸天に守護を祈願し、それが一つ／＼現実に顕されたことを明かにしているのであり、法師品の「則遣变化人為之作衛護」及び、安樂行品の「刀杖不加」普門品の「刀尋段段壞」等の経証によって実践された宗祖の上に、それらが現証として顕現されて行ったものであると、みなすことができるのである。

また、星は先きの日や月と異り一つのものに限定されず、文永十一年の一遍首題に於ては「衆星」とあり、また日眼女釈迦仏供養事には、

明星天・北斗七星・二十八宿・五星・七星・八万四千の無量の諸星²⁶

とある如く、広く凡ての諸星に渡って対象としている。つまり「日」や「月」は唯一であり限られているが、「星」

の場合は無量であるため、自と「八万四千の無量の諸星」と云う表現がなされたものと思われる。然し、一般には「大明星天王」として、これら諸星の総称とされたものと考えることが出来る。「明星」と云う特定の星をさして云う場合も考えられるのであるが、此の「明」と云うのは此の場合、「名月天子」と云う時の「名」とは同じ様な意味をものものであらうと思われる。若し然らば、「明星天子」と云う場合は、特定の星を指すのではなく、凡ての諸星を代表した所の名称であると見るのが妥当のように思われるのである。

五

斯くして上来、日・月・星の三光に就いて宗祖の守護神信仰を觀察してみたのであるが、此等の三光は何れも大曼荼羅の中にその名目を掲げてあり、宗祖が常に「行者の守護」を祈念して居られた事実からみても知れうる如く、全く他にその例を見ることの出来ない強烈な、日月明星に対する信仰が窺えるのである。これはやがて宗祖滅後、門下僧俗の間に滲透して行き、三光天子に対する信仰が一般化されて来たのであって、後世には木像に刻ざまれるようにまでなつて行つた。現に身延山では三光堂²⁷が建てられており、一般寺院に在つても別勧請されているのを見ることが出来るが、これらはその現れとも云えるであらう。

然して宗祖のこうした日月明星信仰は、当時古くから行われていた民間信仰の影響を大きく受けたものであるとする見方もあるようであるが、宗祖の場合は既に上述の如く、単なる民間信仰的なものではなくして、もっと根本的に適格な依所を持っていたのである。即ち、法華經の經証に基いて行者守護の善神として信仰し祈願されたのであり、それが又實際の上に感応し現証としてあらわれて行つたのであって、此の「經証」と「現証」とに依つて、宗祖の日月明星信仰は不動のものとなつて行つたのである。従つて、古くからの太陽崇拜又は民間信仰的なものとは全く性質

を異にしたものと云わなければならないであろう。宗祖の生涯を通じて此等日月明星は、天照・八幡等と共に守護神として常に尊崇されて来たのである。また、此の「守護神」としての日月は、やがて一步を進め其の究極に於ては本仏の弟子として、又分身散体であると考えているのである。開目抄に

此土の劫初よりこのかたの日月・衆星等、教主釈尊の御弟子にあらずや。⁽²⁸⁾

日蓮案云ク、法華經の二処三会の座にましまし、日月等の諸天は、法華經の行者出来せば磁石の鉄を吸フがごとく、月の水に遷^{シテ}がごとく、須臾に来て行者に代リ、仏前の御誓をはたさせ給^フべし云云⁽²⁹⁾

とあるによつて明らかな如く、本化の立場にあつて見る時は、日月明星等すべて本仏の作用によつてあることを示しているであり、此処に一般民間信仰のそれとは違つた宗祖の独自の日月信仰が「行者守護の善神」と云うかたちで表されて来たものであると見る事が出来る。



また、宗祖は此等日月明星の他にも、天地・山川等をそれぞれ守護の神として尊崇されているが、何れも本仏の分身として見ている点に変わりはない。然し、こうした宗祖の守護神信仰の一面には、前記の御書にも見られる如く、日月に向つて法華經を誦し祈念されたと云う表面のみを見るときは、或は広い意味に於ける自然崇拜の一種として考えることが出来る素因を含んでいるのではなからうか。⁽³⁰⁾

経王御前の事、二六時中に日月天に祈り申し候。

とあるのを宗教学の立場から見た場合、やはり右のような考えが一応成り立つように思えるのである。⁸¹⁾

かくして如上の日月明星等の守護神は曼荼羅の木像化に於て、後世ともすると雑乱勧請に落入り易い傾向をもつものであると思われるのであるが、其の性格及び宗祖のかゝる見方に立つときは、明らかに守護神として、『本門の本尊』とは別な意味で勧請されるべきであり、所謂爰に「守護神勧請」として尊崇の対象とされるのが妥当である云えよう。

【註】

- ① 聖恩問答鈔 定遺三八八頁
- ② 下山御消息 同一三四三頁
- ③ 「大崎学報」第一〇二号による。
- ④ 建治以降日月の在座していないものは一通首題を除いては、僅かに六幅程である。
- ⑤ 日女抄 定遺一三七五頁
- ⑥ 撰時抄 同 一〇六〇頁
- ⑦ 四条金吾釈迦仏供養事 定遺一一八四頁
- ⑧ 開目抄 定遺五七八頁
- ⑨ 日眼女釈迦仏供養事 定遺一六二三頁
- ⑩ 四条金吾釈迦仏供養事 定遺一一八五頁
- ⑪ 同 定遺一一八四・五頁。爰には「普香天子」となっているが、四条金吾殿御返事（一六八五）には「普光天子」となっている。
- ⑫ 四条金吾殿御返事 定遺一六八四頁

- (大同年間齊部広成著)
- ⑬ 古語拾遺 定遺一〇四五頁
- ⑪ 撰時抄 定遺九六九頁
- ⑩ 種々御振舞御書 定遺九六七頁
- ⑨ 同 定遺九六九頁
- ⑧ 同 定遺六八七頁
- ⑦ 經王御前御書 同
- ⑥ 下山御消息 定遺一三二五頁
- ⑤ 松野殿御消息 定遺一一四二頁
- ④ 報恩抄 定遺一二三九頁
- ③ 諸法実相鈔 定遺七二六頁
- ② 四条金吾殿御消息 定遺五〇五頁
- ① 種々御振舞御書 定遺九七〇頁
- ②⑥ 日眼女釈迦供養事 定遺一六二三頁
- ②⑦ 三光堂は身延山から思親閣に向う途中にあり、日・月・星の三光を祀つてある。 定遺五七八頁
- ②⑧ 開目抄 同 五八一頁
- ②⑨ 同 同 五八一頁
- ③⑩ 經王殿御返事 定遺七五〇頁
- ③⑪ 「大崎學報」第一一〇号の拙稿「日蓮聖人と自然崇拜」を参照せられたい。
- ③⑫ 「樓神」第三二号の拙稿「本尊勸請形態の一考察」を参照せられたい。

山規制定の経過より見たる久遠寺の推移

林 是 幹

註記

本稿は明治七年より昭和廿六年の間の記述に止め、以後現行「身延山久遠寺山制」(昭和三十二年十月十二日施行)に至る経過に就ては他日の機会を俟つこととする。

身 延 山 々 規

身延山規の根本とも云うべきものを尋ねて、身延山史に拠るに(二九三頁)

明治七年五月十九日新居日薩師祖山第七十三世の貌座に晋むや、時恰も明治維新変革早々の事とて、山内殆んど無秩序の状態なりければ、宗門教学振興の方針に依り施政的手腕を以て、先づ同年十一月二十二日、久遠寺多年の弊風を釐正せんとして甲駿三ヶ寺並に山内寺中大会議を開き、山内改正十六ヶ条を定め、之を時の山梨県令藤村紫郎に届出でたり。

改 正 条 件

皇政維新ノ御趣意ニ基キ百般ノ事務旧弊ヲ洗滌スベキハ勿論勉メテ無益ノ冗務ヲ相省キ教義研究ヲ専務ト相心掛ケ報

國護法ノ本意ヲ以テ僧儀ヲ不相亂ニ文明ノ氣運ニ進歩シ皇化翼賛ノ功相立候様注意有之度今般山内改正左ノ通相定候以下十六条に亘り、山主以下の勤務、講學、人材拔擢、久遠寺經理等に就て規定した。然し思うに此十六ヶ条は大綱の列挙とも云うべきものであつて、今日の山規とは縁遠いものである。従つて時代の推移に伴ひ此の条項のみでは律し得なくなり臆て改正せざるを得なくなつたものと想像される。或いは此間別に内規の如きものが存在したかどうか、今資料を入手し得ないので不明である。

山規制定の記事が初めて見えるのは同山史三一三頁の明治二十六年の項に於てである。

即ち

「又同年門末總會議を開き、七章五十三条の山規山則、並に門末の關係を制定し……」

とある。然し明治廿六年と記したるは誤りで、前年の十一月に開催されたもので、日宗新報（明治二十五年十一月廿日号三頁）に

「祖山大会議は愈々去る十九日召集せらる」

と報じて居る。此の會議で制定された山規は次の達書を以て發布された。

達書

全國門末寺院中

明治二十五年十一月法主日阜猊下ノ御命ヲ奉シ全國門末總代議員ヲ自山ニ召集シ教學振興山規改良ノ會議ヲ開設候処別紙之通議決相成候条此段布達候事

明治廿六年一月十日

總本山身延久遠寺執事

當會議出席議員は卅七名であつたが、此の門末總代議員の選出方法や人名は今明らかになし得ない。

〔註〕

法主

第七十六世

春応院日阜上人

監督

久保田日遙上人

本山規の第五条に

布教々育及ヒ護山ノ費途ニ充ツル為メ寺格ニ応シ例記ノ如ク納金スヘキ事

但シ例規納金等級表ハ従前ノ通り

とあるが、此の等級表は明治二十年に発表されたものである。

明治三十一年八月五六兩日、新山規に基いて末寺總會が召集されたが之を第一回末寺總會と呼称して居る、會議狀況は同年の日宗新報（第一〇三輯・第一〇六輯）が報じて居るが、山規も多少改正を見たが、注目すべきものとしては、新に法主候補者選舉に就て

法主ノ選舉ハ常置會議ニ於テ三名以上ノ候補者ヲ予選シ末寺總議員ヲシテ投票セシメ三名ヲ決定ス

但シ選舉ニ関スル細目ハ別ニ之ヲ定ム

と規定し、此の一項は第二条として加えられ又、末寺が不幸にして水火風震等の奇禍に罹った場合は本山は之が調査を遂げて総末寺より心分の義捐を募り再建に就て保護を与えると云う条項を第六条として加えた等である。

第一期總會は本會議を以て満期解散となつたのであるが、議席表は次の通りであつた。

議席表

法主

第七十八世

智等院日良上人

監督

金塚日梵上人

副議長 野沢義真(一)

秋山日集(二)

二見日順(三)

大木龍寛(四)

小林潮純(五)

山崎嶺億(寅)

村瀬日周(巳)

鈴木海乘(寅)

望月日謙(卯)

魚住日甲(巳)

議長 功刀日慈(巳)

相磯寛修(巳)

遠藤是才(巳)

金塚日梵(寅)

大野日完(寅)

金子順良(寅)

小川日貞(巳)

武田宣明(寅)

風 日慶(寅)

吉田日賦(寅)

全三十四年一月廿六、七両日第八常置員会及第二臨時末寺總會が静岡感応寺に召集された。

(廿六日常置会・廿七日末寺總會)

本会議は左の事情に依り臨時召集されたものである。

丁第一号

門末議員一般(別ニ門末一般ニモ発ス)

本年十一月宮内省告示第十一号發布ニ付 吾祖山土地御料林払下ト否トヲ決スルハ 祖山ニ関スル千載一遇ノ重大事件ニ候間 広ク門末議員ニ諮詢致度 山規第三章第十三条ニ依り 来卅四年一月廿七日ヲ以テ 臨時門末議員總會ヲ駿河国静岡市寺町感応寺ニ召集ス「前日必參着致サルベシ」(此十字門末一般達書ニハ除ク)

明治卅三年十二月三十日

総本山久遠寺執事

明治卅四年一月五日(門末一般)

「註」宮内省告示第十一号 社寺土地御料林特売規定

此の總會に於ては相當の山規改正が行われ、条章も、最初の七章五十三條から十一章七十二條となつた。本會議に就ては天鼓第十三卷第七号「身延山林復古記念号」に載録してあるが、今議員の氏名を明らかにし得ない。但し議長は武見日恕師、副議長は伊那日要師であつた。

本山規は全年八月一日附甲第九号を以て、明治三十五年一月より実施を布達した。

備考 本山達書区分に甲乙丙丁の符号が用いられて居るが、之は明治二十九年一月より付せられたものである。

甲 全国門末一般

乙 甲駿両国寺院

丙 触頭

丁 議員

大正七年四月五日以降「乙」は東京山梨長野静岡神奈川一府四県門末寺院中達書に用いられ、更に大正十年十一月の山規改正に依りて廃止され次の如く変更になった。

甲 全国門末一般

乙 触頭

丙 議員

丁 身延山林護持会議員

以上

明治三十九年十月廿五、廿六両日第三定期門末總會が本山に開催された。本會議には左の経緯があった。即ち明治三十六年四月十日第十期常置会が召集されたが、其際本山は

第一号案 定期總會開設の件について、

一、山規第三章第十四条に依つて、定期總會は五ヶ年毎に召集する事となつて居るので、本年は總會を開設すべきであるが、目下各府県共不景氣且本末共出費多端の折柄此際、去る明治三十四年一月の臨時總會を定期總會と見做し本年度の定期總會を省略致したい。

二、前項若し不可能なれば法主の命を以て総会を延期し併せて本年の十月執行すべき門末総議員の改選をも延期致したい、其故は目下本山の事項にて緊急討議を要すべき重大案件がないからである。

三、延期するとしても程度が無い訳ではない、乃ち遅くも明年中には御料林松下について何等か其筋の御沙汰があらうと思われる。依て沙汰ある迄総会を延期し併せて議員の改選も延期致したい。

右に対し、総会は御料林松下の御沙汰あるまで延期する事、議員の改選は期限通り執行する事を決議した。

此の第三回定期門末総会に於て山規に就て二三改正が行われたが主なるものは左の如きであった。

一、大学院が祖山学院と改称されたこと。

二、御真骨御真蹟及古先哲書写の遺著古什書は特に法主親しく護持の任に当ること。

出席員議席表次の如し。

議長 武見日恕(一)

保科宣直(二)

小林一運(三)

遠藤是才(四)

小池貞甫(五)

小林潮純(六)

渡辺日旭(七)

大野日貞(八)

武田宣明(九)

矢崎玄英(一〇)

望月日謙(一)

加茂巖透(二)

金塚日梵(三)

秋田了順(四)

冷泉要惇(五)

高橋遼貞(六)

清水日普(七)

永井日憲(八)

水野榮遠(九)

深見靈照(一〇)

太田淳厚(一)

内田玄山(二)

副議長

園部日敬(三)

志村要麒(四)

秋山日集(五)

内藤玄子(六)

高橋恵順(七)

金子順良(八)

高橋日真(九)

遠藤日照(一〇)

法主

日良上人

監督

小川日貞師

越えて、第四回定期門末議會（大正元年十一月廿五、六日）に於ては、広範圍の山規修正が行われた。これは翌大正二年三月十五日附施行された。

第五回臨時門末議會（大正三年八月廿二、三、四、三日間 深川淨心寺）に於ては山規に觸るゝ處が無かった。

第五回定期門末總會（大正六年十二月五、六兩日 於本山）

山規改正に就ては、第八章第四十九条「山費学徒ハ五十名ヲ限度トス」が「当分三十名」に改められ、

第十二章「山林ニ関スル事項ハ凡テ財団法人身延山林護持會ノ寄附行為ニ拠ル 但シ松下許可ノ上之ヲ実施ス」と加えられ、

第十四章 補則第七十九条は削除された。

本山規は大正七年二月十六日附施行された。

第七回臨時門末議會（大正九年十月七日於本山）に於ては山規修正は無かった。

「註」 大正六年十一月總會を第五回とせしも大正三年八月深川淨心寺開會の号を推すと一回分の号を除きあり、依て今回は第七回とす、と同決議録に在り。

第八回定期門末總會（大正十年十一月廿四、五日 身延山）

（上略）……糞ニ本宗々則ノ改訂アリ、本山住職選舉法ノ如キ其最モ重ナルモノトス、依テ宗則ニ準拠シテ山規改正ノ必要ヲ認メ、其他現行ノ山規中時代ノ推移ニ伴ハサルモノ蓋シ鮮ナカラサルヲ以テ之ガ全部ノ改定案ヲ提出セシム。其意要スルニ山林松下事業ノ成満ト山規ノ改正ト相俟ツテ山務ノ振肅學院ノ發展布教ノ振張予定工事ノ進捗社会貢獻ノ精衷ヲ實現セシメントスルニ存ス……下略（小泉法主論告）

山規改正案は三区分して十五名の委員附託となつて翌日本會議に於て委員會報告通り可決された。

本改正山規は大正十一年二月三日附發布施行された。尚門末總會終了後、改正山規施行方法に就いて常置委員會が開催された、本山規に基き、新に副監督一員が増員されたので選挙の結果、正に加茂寅透師、副に富川玄快師が当选十一月廿六日附就任す。因みに富川師は、経理部門担当の爲め去る四月十四日附山務顧問を囑託されて居ったものである。改正山規に基く人事は十二月八日附を以て発令された。

尚特記すべきは本總會に左記、法主諮詢案が満場一致可決された。

總本山久遠寺住職選挙ヲ一宗ノ公選トナスコトヲ十五宗会ニ請願スル件

但シ本門寺、法華經寺、妙顯寺、本国寺等ニ交渉ヲ遂ケ同一歩調ヲ期ス、下略

決議 可決

附帶条件 本山独立ニテ決行ヲ期ス

第九回定期門末議會（大正十四年十一月廿四、五日 身延山）

本總會に於て山規は相當の修正を見、同年十二月一月附發布施行された。

正副監督任免

加茂日養（十四年四月改名）、富川玄快の両正副監督は十一月廿七日を以て夫々満期解免、新に同日附を以て左記の通り任命された。

任 山務監督

静岡県本成寺住職

僧正 冷泉 要惇

山梨県長遠寺住職

任 山務副監督 僧正 中村 是本

而して改正山規第二十條に依り十二月一日以降其名稱は、執事長同執事次長と變更された。

第十回定期門末議會（昭和四年七月二十日、廿一日 身延山）

前略……………今回ハ現行山規條項中二三緊急項目ノ外ハ總テ改訂審議ヲ次期ニ附ス、依テ今議會ノ重点ハ如何ニセハ高祖ノ御忌報恩會ヲ予期以上盛大ニ虔修シ得ルヤ尚ホ如何ニセハ將來祖山ノ面目一層發展シ得ルヤヲ諮問セント欲スルナリ……………下略

（杉田法主訓示）

と在る如く、真に不得止條文の改廢修正に限られた。

一、山規中改正案（第二章第五條）

第五條 法主ノ選舉ニ際シ末頭執事ハ常置委員會ニ諮リ 汎ク宗門ノ高德中ヨリ候補者五名ヲ予選シ 更ニ門末議員ヲシテ該予選者中ヨリ三名ヲ選舉セシメ 宗則ノ定ムル所ニ依リ申請スヘシ

右 可決

註 右は第二十三宗會に於ける 總本山、大本山、本山住職選舉規則第二條の改正に基く結果である。

一、山規中改正案（第五章第三十八條）

左の通り改む

第三十八條 末寺ハ末寺ノ總代トシテ末頭三名ヲ選舉スヘシ

末頭ノ任期ハ四ヶ年トス

註 条文の趣旨を明確にす。

一、山規中追加案（第二章第十四条）

第十四条中「本山」ノ下ニ左ノ四字ヲ加フ

「又ハ該寺」

又別に、山規中改正案として、

門末議會を毎年開會すべし、との議員提案は保留となった。

尚此の議会で永き歴史を持った本山の触頭制度が解消されることゝなった。此の制度は徳川時代の初期に設けられたもので、江戸三ヶ寺と云われた瑞輪寺、宗延寺、善立寺が最初で其後各地に指名された。触頭中にも亦「触頭待遇」寺も出来、又近代に至っては一定年間（三ヶ年）其地方の触頭たることを、寺格に依らず其の人に就いて委嘱した場合同もあつた。此の第十回門末會議に於て左記建議案が可決された。

住職願書其他本山えの申達書類は触頭を経由せざるも本山に於て受理することを得。

当時の門末議員中には触頭寺院の人々も多数居つたので、可決までには多少論議が行われた。然し大正七年度迄の山規には触頭に就ての規定があつたが、大正十年度改正山規から抹消されて居たことも一つの理由となつて茲に廃止された。

新山規は七月二十二日附で發布されたが、新に印刷配布はされず、身延教報（昭和四年十月号）に次の但書を附して、改正条項のみを公共した。

「改正山規ハ別ニ印刷シテ配布スベキ処 都合上右ノ如ク印刷候ニ付 御手数ナガラ御所持ノ山規中ヘ添付下サレ

度

同年十一月廿三日臨時常置委員会に於て、執事長、同次長満期に付後任選挙の件が、附議されたが、投票を用いず、満場一致重任に決し十一月廿七日附任命を見た。

臨時山務調査会の設置

(昭和七年一月十一日)

昭和七年一月十一日望月日謙上人第八十三世法主に當選、同日附任命、三月廿八日御入山さる、同四月十日の定期常置会に於て、法主の發意に依る「臨時山務調査会設置の件」が承認された。本会は、祖山の内容、威儀活動其他諸般に就て調査審議し、以て大身延を建設せんとする目的を以て設置された。本会規定は左記の如し、

山務調査会規定 (抜記)

第一条 本山ノ諸制度ヲ改善シ時代相応ノ設備ヲナシ、以テ本山ノ發展ニ資センガタメ山務調査会ヲ設ク。

第二条 本会ヲ本山内ニ置ク

第三条 本会ハ左ノ事項ヲ調査ス

一、本山々規ノ改正及編纂

下略

外十三条、附則一項より成る

役員

任 山務調査会々々長
任 山務調査会委員

執事長 中村是本
執事次長 志村玄誓

山務調査会委員ヲ囑託ス

昌福寺住職

岩間湛勇

大泉寺

遠藤是妙

深敬病院長

網脇龍妙

武井坊住職

小松海淨

本立寺住職

柴田一能

妙了寺

柴田嶺秀

常諦寺

泉堯海

信立寺

塩田義遜

妙像寺

堀龍淳

山務調査会臨時委員ヲ囑託ス
山務調査会書記ヲ命ス

権僧都

今村是龍

同六月十九日十時水鳴樓に第一回委員会が開催せられた。

(昭和七年六月一日附)

第十一回門末議會(昭和八年十一月十八、十九日 身延山)

中村執事長挨拶

——上略——以上は既往四ヶ年間に於ける会計以外諸般の御報告であります。前述せる如く、前回議會は御遠忌奉行

に就ての諸案件を主とし、山規中の改正の如きは宗則の改正に伴い不得止数件のみ御協賛を得ましたが、今回は本山諸工事も片付き御遠忌も終了したれば本議会の主眼とする処は山規の改正であります。現行山規は明治廿五年十一月制定し爾來門末議會毎に多少改正を加えました、恰もバラツク家屋に多少ツギ足した様な感があって不完全の点多く、仍て昨年山務調査会を設けて山規改正草案は、調査会委員柴田一能、堀淳龍兩師に囑託し、学院學則改正案は委員遠藤是妙、塩田義遜兩師に囑託し、其出来上りたる改正案は調査会の討議、常置会の審査を経、更に尚某檢事正の閱覽を得て本議會に提出するに至った次第であります。（註 甲府、大月檢事正）

山規改正の概要は

- 一、山規第三章山務の第一に祖廟の一部を置き別に御廟給仕規定を設けた。
 - 二、山規中に七面山及思親閣の一項を加え、別に七面山及思親閣の職務章程を設けた。
 - 三、別院規定を設けた。
 - 四、学院學則も四五条改正した。
 - 五、布教規定を制定した。
- 以上の通りであります。

山規改正案は前記柴田、堀二師が宗内各本山は勿論、京都奈良北陸各宗本山の現状を視察し之を経とし、本宗の教義、身延山の古風を緯として作成し、各種機関に対して討議、推稿して成案せし苦心の結果なるが故に、本會議に於ても殆ど無修正にて通過し、斯くて同年十二月一日を以て発布施行された。

第十二回門末議會（昭和十二年十一月十九、廿日 身延山）

本議会に於ては、法主告諭に、

——上略——然も吾山規は昭和八年第十一回門末議会に於て改正審議を遂げ発布日尚淺く実行期間尠ければ多く改正の要を見ず、唯祖山学院學則變更に關する条項及其他已むを得ざるもの一二の改正を加えて提案せしめたり——下略

と在る如く、大なる改正は行われなかつた。因みに當時祖山の重点は「祖廟中心制度の確立」に指向されて居た。

改正山規

一、現行山規第五章第二十八條を左の通り改む。

本山ハ行學勸奨ノ祖訓ニ則リ僧風教育ヲ施ス爲メ、祖山學院及祖山中學林ヲ置ク（以下現行山規及附録中祖山學院ノ下ヘ祖山中學林ノ字句を挿入ス）

二、現行山規第十一章第六十三條中「經常部」トアルヲ「通常部」ト改正ス以下之ニナラフ

他は山規附録の「法規」又は「規定」の一部修正に止まつた。

祖廟中心制度と山規改正

昭和十三年三月（自十一日至十五日）の第三十三宗会に於て「祖廟中心制度案」（別称 法主即管長制）が可決され、同年の六月十七、八日、同制度確立奉告大慶典が久遠寺に行われた。次で八月廿九日望月法主は新制度第一回の法主即管長に當選同月三十一日文部大臣の認可を得た。

註右制度確立に至る経緯は慶典記念に出版せられたる「祖廟復古」（昭和十三年六月刊 宗務院編纂）に詳細なる

を以て今は略す。

第十三回門末議會（昭和十三年十一月九、十日 身延山）

告 論

本日爰ニ第十三回臨時門末議會ヲ開クニ當リ、日謙法主即管長ノ第一世トシテ始メテ諸師ニ相見ユルノ光榮ヲ得タルハ、真ニ宗門並ビニ我山先師先聖ノ冥護ニ依ルト雖モ又以テ諸師ガ滅私奉公ノ協賛ニ依ルモノト深く感謝スル所ナリ

宗門多年ノ懸案タル祖廟中心制度ノ確立ハ則昨冬十二回門末議會ノ協賛ニ基礎ヲナシ其ノ答申案ハ第三十三回宗會ニ於ケル中核骨子ヲ為シタリ、此ノ一事以テ吾門末議會未曾有ノ精華ナリトス。其ノ慶典ヲ本山ニ舉行スルニ際シ挙宗一致空前ノ盛儀ヲ極メタリ日謙之ニ鑑ミ其ノ制度ノ運用實施ヲ速ニシ以テ時代ノ趨勢ニ即応シ宗門ノ要望ニ酬イントシ職ヲ辞シテ宗門ニ速行ヲ促ガシタルニ日謙函ラズモ新法規ニ依ル法主即管長ニ當選シ今日此ノ光榮ヲ享有セリ、感激何ゾ堪ン 依テ思フニ此ノ時此ノ際此ノ精神ニ準拠セル祖山護持ノ規則ヲ制定シ以テ宗規山規両ツナガラ円満敏活ニ施行スルニアラズンバ何ヲ以テ祖山百年ノ大計ヲ樹立スルコトヲ得ンヤ 祖山護持ノ大綱立タズンバ又何ヲ以テカ宗門ノ明朗円満ナル發展ヲ遂ゲ得ラレンヤ 依テ山務当局ニ命ジ之ガ案配立案セシメ諸師ノ協賛ヲ得テ本山ノ意ノアル所ヲ鮮明ニシ以テ一宗趨向ノ所依トナサントス 之ニ依ツテ宗門ハ更ニ祖廟中心ノ宗是ヲ確認シ吾山祖廟奉仕ノ大儀ヲ味識スル事ヲ得ルヤ必セリ 是レ宗門信仰ノ第一義諦ニシテ亦吾山刻下ノ大業トス

（下略）

次に柴田執事長は左記挨拶を行った。

祖廟中心案実行と同時に山規を改正せねばならぬが先以て本山の方針を定め宗門の意向を見て山規を改正すべきである。就ては第一に従前より関係ある門末議員諸師に諮るのが当然である。云々

斯くて本会議に於て「総本山久遠寺護持規則」は原案通り可決され更に左の附帯決議がなされた。

「満場一致を以て可決したる「総本山久遠寺護持規則」は祖廟中心制度の実績を達成すべき機宜適切な綱領なりと信ずるを以て、宗門の公議を経て速に実施せらるゝ様吾門末は拳げて該趣旨の貫徹を期す」

右決議す。

本案は翌昭和十四年三月第三十四宗会に於て、小部分の字句訂正を以て可決通過し、宗則第四十号総本山久遠寺護持規則（宗規二〇五頁）として発布された。

註 門末議會の最後

十二番 深見日円 総本山久遠寺門末議會としては此が最後である。四十年以来の者が最後の御別れかと考えれば無量の感慨に打たれる此の門末議會の最後を飾るばかりでなく、宗祖聖人、歴代法主、物故議員諸聖のために一会の御回向を致したい。（賛成）

総務任命

右護持規則第四章第十七条「総務ハ宗機參議會ニ於テ銓衡セル三名乃至五名ノ候補者中ヨリ管長之ヲ任命ス」に依り、柴田執事長が任命、七月六日宗務院に於て之が任命式が行われた。

祖山會議員

護持規則第三章第八条に依る、祖山會議員中互選議員（十六名）は八月一日決定、特選議員（五名）は同十八日任

命を以て組織完了す。

久遠寺門末互選 十一名

松井日量、堀日正、深見日円、望月是本、中村是本、加賀美和雄、中村鍊敬、亀口竜謙、山村貫立、森部戒然、

広瀬啓宣

宗会議員互選 五名

平間寿本、篠原智光、大場玄勇、島田勝存、鎌田麗嶽

特選議員 五名

増田日光、平賀宝榮、湯川日惇、影山佳雄、西村唯妙

祖山会常置委員

祖山会議員互選 五名

平間寿本、松井日量、平賀宝榮、鎌田麗嶽、中村是本

特選 四名

高見日光、祖父江円敬、加藤孝惇、堀 智珠

第一回祖山会議會並第一回祖山会常置委員会（昭和十四年十月一日勅額拝戴第八周年記念日）

本祖山会は祖廟中心制度の確立に依り、新に宗規宗則に準拠した新山規の制定を主眼として開催された。

議会は常置会と祖山会の合同審議となった。

山規制定案（常任委員会修正案）は別則第七号第三条原案復帰の上尚将来改善するの希望を附して満場一致可決し

た。

註 山規則第七号第三条「末寺御会式香料義納規則」

右は種々なる事情から複雑化して余り細目に亘るから成文化せず全文削除する事に意見一致した。(山規則定委員会)

二番(篠原) 本条は寺院本来の義務であるから原案に復活されたい。

七番(深見) 私も末寺の一員であるが祖廟中心制で末寺を解放すると云う意味は賛成するが本山に対する義務は果たし。二番議員の説に賛成である。

新山規は昭和十四年十一月十日附を以て印刷配布された。

「法首の称号を用う」

本山規より法首の文字を用いることになった。其間の経緯は左の如し、

四番(増田) 従来「法首」と慣称したものを「法首」と改称せざるを得ぬ理由を当局に伺いたい。

総務 興師の「龍泉寺之申状」と云う御書中には、大聖人を「法主聖人」と呼ばれて居り、大聖人も之に印可を与えて居られるから後世「法主」と云うは大聖人を御指しする時に混同すると云う説が喧しく云われるので、従来の慣称と音の通う「法首」を適当な尊称と認めたのであるが、他に良案あれば採用しても宜しい。

四番(増田) 「法主」が慣習となつて居るから慣称に従つて成文化しない方がよい。「法首」と云うのは用例も典拠もない様である。

宗務總監(塩出孝潤) 「法首」と云うのは湧出品に「上首」と云う御文が有り、弘法の上首であつて全然典拠が無い

訳ではない。「管長」とすると、宗門行為の場合と、久遠寺行為の場合と混同を生ずる、他に「守塔」「管頂」等もあるがこれは不適當である。云々

斯くして結局「法首」が決定し、以後当分の間山規其他公文書一切に用いられたが、昭和廿二年二月八日の祖山会に至り再び改正されて、法主に戻り山規は、

第九条 本寺院の主筆者を住職と称し、法主と尊称する。と明示した。

尚明治廿年頃の一部記録に「大法主」としたものを見るが、之は当時開催された宗門会議の原案に「管長の名称を改めて大法主と称すべし」とあったことから之が一時流用されたものである。

備考 「門下は聖祖に対して聖人、法主聖人等の敬称を用い、滅後には、故聖人、故僧等と称せり」（日蓮聖人教

団略史五頁）

法主大聖人 板碑（身延教報十八卷第五号八頁所載記事にあり）

第二回祖山会議会（昭和十五年十一月廿六、廿七日）

第二回祖山会並に常置委員会、祖廟備整会等が右両日開催されたるも、山規に就ては議する処が無かった。

総務挨拶

——前略——今回は宗教団体法案に基く宗規宗則に則り、昨年御協賛を願った山規に就いて一層整備拡充し御指導を仰ぎ度いと思つて居たが御承知の如く、未だ宗規宗則の認可も無く之に先走つて、山規の制定を議する事も出来ないから之は次の議会にゆずることゝ致します——下略——（教報十五年十一月号）

註 宗教団体法（昭和廿年十二月二十八日廃止サル）

宗教団体法（昭和十五年四月八日法律第七十七号）施行に伴い各寺院は夫々法人として各寺院規則の制定を必要とした。

昭和十六年十一月廿一日、祖山会、常置委員会、祖廟備整会、会計監査員、山林護持会、其他関係者合同の上、久遠寺々院規則に就いて審議の上更に文部省及山梨県の内閣を得て提出、翌十七年三月卅一日附を以て認可あり即日施行された。

註 祖廟中心制度（法主即管長制）の解消

右制度は昭和十六年三月十五日三派合同（日蓮宗、本門宗、顕本法華宗）成るに及び新宗制發布されて解消された。

「管長は総本山及大本山の住職に就き、宗機顧問会に於て其の候補者一名を推薦す」（第三十条）
依て新に同九月十九日池上の酒井日慎師が一致推薦され就任した。

新山務役員 の 任命

久遠寺々院規則認可に伴い、新規則に依る第一回祖山常置委員会が、昭和十七年五月廿七日、法主静養先なる熱海大乘寺内如々庵に開催、委員長松井日量、副委員長中村是本両師の下に開議、総務に柴田前総務が推され、次いで参与には左記四名が任命された。

東京都 妙法寺住職 堀 日 正

” 戒行寺住職 星 潮 旭

山梨県 長遠寺住職 中 村 是 本

横浜市 常清寺住職 望月宣諦

(教報十七年六月号)

昭和廿年二月廿五日の祖山会に於て一部追加せられたり。(常置会議事録 久遠寺日誌)

祖山会議事録未見に付細部不明

昭和廿一年五月廿八日の祖山会に於て一部改正せられたり。

同議事録見当らず不明

昭和二十二年二月八日の祖山会に於て一部改正を見た。

本改正に於て、昭和十四年以來の法首の呼称が旧に戻った。

山規印刷は昭和十七年を最後として、戦争のため印刷されなかったが漸く、本年三月印刷配布された。

宗務総長制と管長の廃止

昭和廿四年七月(六、七、八日身延山)の第十臨時宗会に於て、宗務総長の制度が置かれた。從來の管長が一個の象徴的存在であつたに反し、総長が名実共に一宗の統理者として、宗務をも執り、責任をも負う事としたもので、明治五年以來、管長制八十年の歴史に終止符を打った。深見管長は右宗制に則り同七月二十二日附退任された。

宗教法人「久遠寺規則」及び「久遠寺山規」の制定

昭和廿六年三月(自廿七日至廿九日三日間於身延山)の第十宗会に於て、所謂、祖山中心、宗本一体を具現した所

の「日蓮宗々制」が可決されて四月一日より施行発足した。同時に亦四月三日に宗教法人法が公布施行された。茲に於て、前記宗制及び法人に基く、宗教法人「久遠寺規則」並に「久遠寺山規」が制定され、同年十一月一日附を以て公布された。

法華經の虚空について

望 月 海 淑

羅什訳妙法華經に於て、虚空の訳語は ākāśa と antarikṣa の二つの言葉に就いて用いられたものであることは既に指摘したところである。^①そして、これら虚空の語を直接的説法場面の設定として使用したのは、十一章見宝塔品と十三章從地涌出品とにとゞめられる。見宝塔品に於ては antarikṣa の中に多宝塔が涌出し、定住し、説法がなされ、涌出品に於ては地下の ākāśa の中に定住せる地涌の菩薩等が涌出し、多宝塔の周りに集り、その場面のすべてを ākāśa の世界に置換えて説法がなされている。妙法華經はこの兩者を通じて虚空の訳語を使用したのであるが、正法華經は antarikṣa を虚空、ākāśa を摂護土界と訳出している。そして、この小論は法華經の原始分たる第一期第二期成立の各章に於いて、虚空と訳出された語と、その使用された意味を考察して行きたいと考えるものである。

二

妙法華經に於て虚空の訳語は次の各章に於て使用されている。

即ち、譬喻品・藥草喻品・授記品・化城喻品・五百弟子授記品・見宝塔品・安樂行品・從地涌出品・分別功德品・

常不輕菩薩品・如来神力品である。そして以上の中、梵文法華經に於ける *antarikṣa* の語の訳語として使用されたものは、譬喩品・授記品・見宝塔品・安樂行品・從地涌出品・分別功德品・常不輕菩薩品・如来神力品であり、*akṣa* の訳語として使用されているのは、藥草喩品・化城喩品・五百弟子授記品・見宝塔品・安樂行品・從地涌出品・分別功德品である。そこで、便宜上此等各章に於ける表現箇所を現存經典から摘出し、考察して行くことにする。

三

antarikṣa 使用の場合

a 譬喩品

(妙) 所散天衣住^二虛空中^一。而自廻轉。諸天伎樂百千萬種。於^二虛空中^一一時俱作。雨^二衆天華^一。^②

(正) 以天華香意華大意華散于仏土。諸天衣物悉在虛空羅列而住。天上伎樂自然而鳴。天上大声自然雷震普雨天華。^③

(梵) *divyāni ca vastrāṇy upary antarikṣe bhṛāmayanti sma | divyāni ca tūṇya — śata — sahasraṇi dundubhayaś cōpary antarikṣe parāhananti sma | mahantaṃ ca puṣpa—varṣam abhipravarsayit^④*
vālvam ca vācam bhāṣante sma |

これは、耆闍崛山に於て舍利弗が未來世に作仏し華光如来の記莂を与えられたことに關し、天に住む弟子等が身に著せる衣服を脱いで仏に供養した処の記述であって、三經典共に同一の内容が語られており、正・妙両經共に虚空の訳語が使用されておるが、正法華經のみ *antarikṣa* の訳を一度省略しているが、これは同一の訳語を二度重ねることの煩鎖を避けたゝめと思われる。

b 授記品

(妙) 其仏常處_二虚空_一為_レ衆說_レ法。(21 a)

(正) 則坐虚空。為一切人講說經法。(87 b)

(梵) sa ca bhagavān vaihāyasam antarikṣe sthitaḥ bhikṣaṃ dharmam deśayisyati (134 ~ 135)
須菩提が未來世に於て名相如來とならんとせる記述の處であつて、梵文法華經が antarikṣa をもつて語つてゐる如く、空中に於てその仏は住し法を説くとしたものである

c 見宝塔品

この章に於ては五ヶ所に於て antarikṣa が見られるが、その中主なものは、

(妙) 爾時仏前有_二七宝塔_一。高五百由旬。縱廣二百五十由旬。從_レ地涌出住_二在空中_一。(32 b)

(正) 爾時仏前。七宝之塔從地涌出。二万里適現繞仏。起在虚空自然而立(102 b)

(梵) atha khalu bhagavataḥ purastāt tataḥ pṛthivī-pradeśāt parṣaṇ—madhyāt sapta—ratna—mayāḥ stūpo 'bhyudgataḥ pañca—yojana—śātāny uccaiatvena tad—anurūpeṇa ca pariṇahena | abhyudgamaḥ vaihāyasam antarikṣe samavātiṣṭhac…… (29 a)

(妙) 見_二所分身_一悉已來集。各各坐_二獅子之座_一。皆聞_二諸仏与欲_一同開_二宝塔_一。即從_レ座住_二虚空_一中。(33 b)

(正) 見諸所化各各坐師子之座。及諸侍者皆來集会。齊華供養。即從座起住於虚空(103 c)

(梵) svakāśa dharmā āsanaḥ utthāya vaihāyasam antarikṣe tiṣṭhat (213)

(妙) 各作_二是念_一。仏座高遠。唯願如來以_二神通力_一。令_二我等輩俱處_二虚空_一。即時釈迦牟尼仏。以_二神通力_一接_二諸大衆_一皆在_二虚空_一。(33 c)

(正) 心念言。諸仏至真道德高遠而不可逮。巍巍難量不可稱限。唯願如來。垂意見念加。威神恩。令我等輩俱處虛空。仏知所念現神足力。使四部衆自然超上處於虛空(104c)

(梵) *dūra—sthā vāyam abhyāṃ tathāgatābhyāṃ | yan munāṃ vāyam api tathāgatānubhāvena vaihāyasam abhyndgacchemā iti | atha khalu bhagavān śākyamunis tathāgatas tāsāṃ catasṛṇāṃ parśadāṃ cetasāiva catāḥ | paivitarakam ājāya tasyāṃ velāyāṃ riddhi—balena tās catasraḥ parśado vaihāyasam upary antarikṣe pratiṣṭhāpayati sma (c11c)*

この章の説示は、七宝塔が地より涌出して空中に住し、釈迦牟尼仏は七宝塔の住処に昇り多宝如來と並座し、次で四衆の乞に応じて四衆をも空中に住せしめたとするものである。しかして、妙・正両法華經共に *antarikṣa* を虚空と訳出しているのであるが——中二ヶ所妙法華經は空中と訳出——虚空は元來 *ākāśa* の訳語として使用されておるものであつて、本来の虚空の意味とは異つてゐるものであつて空中の意が一番適切であるといふ。正法華經は各章を通じて *antarikṣa* を虚空と訳出している。

d 安樂行品

(妙) 虚空諸天為_レ聽_レ法故 (38c)

(正) 虚空神明無數天子聽所説經 (109b)

(梵) *antarikṣāyvacarās cāśya devatāḥ (c4c)*

如來の滅後に四安樂行の第四の行を成就せる者には、種々な信者や、空中を遊行せる諸天は法を聴くために随侍せりの文章の中で右の引用文は示されている。従つて妙正両經の虚空の語は諸天を形容する語であつて、本来諸天の住む

べき場処であり空中であるとなしうる。

e 從地涌出品

(妙) 是諸菩薩從_レ地出已。各諸_二虚空七宝妙塔多宝如来釈迦牟尼仏所_一 (40 a)

(正) 從地涌出。或從上下。或四方来。至忍世界悉住空中。見于滅度多宝世尊能仁大聖。 (1104)

(梵) to cōmajjyōnmajiya yena sa mahā—ratna—stūpo vaihāyasam antarikṣe sthito…… (2155)

f 分別功德品

(妙) 於_二虚空中_一、雨_二曼陀羅華……_一 (44 a)

(正) 応時虚空雨天華。意華…… (115 c)

(梵) evōpari vaihāyasād antarikṣān māndārava—mahā—māndāravāṇām…… (280)

(妙) 於_二虚空中_一天鼓自鳴…… (44 b)

(正) 從虚空墮。虚空之中発大雷音 (115 c)

(梵) divyāni ca candanāgura—cūṇāny antarikṣāt pravaraṇanti smōpariṣṭūc cāntarikṣe vaihāyasam mahā…… (2180)

(妙) 天鼓虚空中自然出_二妙声_一 (44 c)

(正) 上虚空中 自然雷震 柔軟音声 (116 a)

(梵) upariṇ ca vaihāyasu dundubhiyo nīnādayanto madhura aghaṭṭitāḥ — (2183)

前揚三ヶの文は何れもこの章の前半に於てみられる。これは一切の衆生は無上等正覚を得べしと仏が説かれた時、上

の方から世尊、一切衆生の上に曼陀羅華等が降りそゞぎ、天鼓は自然に鳴ったという場面の説示である。

g 常不輕菩薩品

(妙) 是比丘臨_レ欲_レ終時_一。於_二虛空中_一。具聞_二威音王仏先所_レ說法華經_一。(51 a)

(正) 大臨終。踊在虚空唱揚大音。欺斯經典(123 a)

(梵) sa ca sadāparibhūto maraṇa — kṛtā — samaye pratyupasthite 'ntarīkṣa — nirghoṣād imam
dharma—pariyāyam aśrauṣit (321)

h 如來神力品

(妙) 即時諸天於_二虛空中_一高声唱言。(52 a)

(正) 則聞空中音聲。而歌頌曰。(124 a)

(梵) evaṃ cāntarīkṣād ghaṣam aśrauṣuḥ — (329)

(妙) 彼諸衆生聞_二虛空中聲_一已(52 a)

(正) 於時衆生聞空中自然之音(124 b)

(梵) te sarva — satvā imam evaṃ — rūpam antarīkṣān nirghaṣam śrutvā (329)

梵文法華經に於ては更に一ヶ所 antarīkṣa の語の使用がみられる。

十方の諸仏の世界に住する一切大衆が、仏の神力の故に、多宝塔の周囲に無量無辺の菩薩衆、四衆等が集つておるのを見、觀喜し未曾有を感じた時に、諸天が上の方から声を發したとする折の記述である。従つて安樂行品の場合と同様に神力品の虚空は諸天の住処であり、antarīkṣaであるといふ。

以上、妙法華經に於てみられる虚空の語について、それが梵文法華に於て *antarikṣa* の語をもつて語られたものについて見て来たのであるが、こゝで *antarikṣa* によつて表現しようとしたものを二つの種類に大別出来るように思われる。一は天から雨を降したり、声を出したりする諸天の住処に關するもので、二は多宝塔が地より涌出し空中に住したり、仏が空中で何ごとかを為したりする場合のものである。前者は安樂行品で妙法華經が虚空諸天、正法華經が虚空神明無数天子と訳しているのに対して、梵文法華經は *antarikṣāvacaṛas* となしておつて妙正阿經の文は「虚空の諸天」「虚空の神明云々」と読むべきことを示している。従つて、主語は諸天であり虚空は諸天を修飾する語であらねばならないので、虚空における諸天はとなされなければならない。即ち、この場面の虚空は諸天等の住処であり、人間世界の上にある空中を意味し、*ākāśa* のもつておる虚空の意味をもつておらない。後者の使用法では説示の内容、回数からも見宝塔品が中心であるといへる。しかし、見宝塔品と涌出品の説法場面とは相異が認められるところであつて、見宝塔品を中心とする *antarikṣa* 使用の虚空の語は空中となさざるを得ない。尚、この場合の両品の内容上の説明は日本仏教学会年報第二十三号所載の拙論、法華經の見宝塔品と從地涌出品に於ける *antarikṣa* と *ākāśa* について、を参照していただきたい。

五

ākāśa 使用の場面

この語の使用例は先づ藥草喻品に見られる。即ち

a 藥草喻品

(妙) 所謂解脱相離相滅相。究竟涅槃常寂滅相。終歸於空。(19 c)

(正) 入解脱味志于滅度。度諸末度究竟滅度。令至一土一同法味。到無恐懼使得解脱。(83 c)

(梵) *eka-rasa-dharmam viditva yad uta vimukti-rasam nirvṛti-rasam nirvāṇa-paryavasānam*
nitya-parinirvṛtan eka-bhūmikam akāśa-gatikam abhimuktiṃ (116)

この章の冒頭で世尊が迦葉と大弟子等に如来の法は一相一味なり、と語った後に於て説示された文章である。梵文法華経が *ākāśa-gatikam abhimuktiṃ* と語っておるのに対し、妙法華経は「空」の語を使用しているのに、正法華経は「空」とも「虚空」ともなさず、恐懼なく解脱を得せしむるに至るとなしているのは注意を要しなければならぬ。

b 化城喻品

(妙) 南方二仏。一名虚空住。二名常滅。(25 b)

(正) 南方現在二仏。号一住常滅度如来。(92 a)

(梵) *dakṣiṇasyāṇ diśi bhikṣaṇa ākāśa-pratīṣṭhitaś ca nāma tathagato 'rhan samyak-sambuddho...*
:(164)

世尊が十六人の菩薩の住処について語った場面であるが、南方に二仏ありとなし、二仏の名称を迷っておるが、正法華経は常滅如来だけで、*Ākāśa-pratīṣṭhitaś* (虚空住) 如来の名称を訳出しておらない。その理由は勿論不明である。

c 五百弟子授記品

(妙) 七宝台觀充三滿其中一。諸天宮殿近処ニ虚空ニ人天交接兩得ニ相見一 (27 c)

(正) 重閣精舍周辺普滿。而用七宝。猶如諸天宮殿麗妙遙相瞻見。天上觀世間。世間得見天上。天人世人往來交接。

(95 c)

(梵)dava—vinānāni c' ākāśa—śhīṭāni bhaviṣyanti devā api manuṣyān drakṣyanti manuṣyā api devān drakṣyanti (178)

富樓那が法明如來とならんとする記別の中にこの文章は見られる。法明如來の住処は平らかにして七宝をもってなり立ち、七宝をもった樓閣は充滿し、且つ諸天の宮殿は虚空にあるとなしているのであるが、正法華經には虚空の直訳は見られない。即ち麗妙遙相瞻見は意識と云わなければならない。

d 見宝塔品

(妙) 假使有レ人 手把ニ虚空ニ 而以遊行 亦未レ為レ難 (34 a)

(正) 若以一手捲 捉尽於虚空 至於無所至 不足以為難 (104 c)

(梵) ākāśa—dhatuṃ yāḥ sarvām eka—muṣṭīm tu nīkṣipet — prakṣipitvā ca gaccheta na tad bhavati duṣkaram 〓 (218)

法華經を受持することの困難について語られたものであり、虚空をもって一個の物質視した比喩である。正法華經はこの文章に至って初めて ākāśa を虚空と訳出しておる。

e 安樂行品

(妙) 一切法空。如実相。不ニ顛倒ニ不レ動不レ退不レ転。如ニ虚空ニ無ニ所有性一。 (37 b)

(正) 欲一切法皆為空無。如所住立已墮顛倒。所立正諦常住如法。專乘身心不動不搖。不退不轉躑躅捨滅盡。不生不有無有自然。無為無數無所可有。(107 c)

(梵) *saiva—dharmaṇ śūnyān vyavalokayati yathavat pratiṣṭhītān dharmān aviparita—sthayino yathā—bhūta—sthītān acalān akampyān avivartyān aparivartān sadā yathā—bhūta—sthītān ākāśa—svabhāvān* (233 4)

四安樂行の中の身安樂行につき説かれたもので、第二の親近處の冒頭に説示された一節である。正法華經が *ākāśa* の訳出を行なっておらない点はやはり注意を要すると思われる。しかし、何れにしろ、虚空が空 *śūnyata* の如く所有の性なきことを示している。

f 從地涌出品

この章に於ては四ヶ所において *ākāśa* の語は使用されている。その主なものは

(妙) 光尽在此娑婆世界之下。此界虚空自住。是諸菩薩聞_ニ釈迦牟尼仏所説音声_ニ從_レ下發來(40 a)

(正) 在於地下摂護土界。人民道行倚斯忍界。聞仏顯揚法華音声從地踊出(110 b)

(梵) *ye'svām mahā—prthivyām adha ākāśa—dhātū viharanti sma* (235 3)

(妙) 爾時四衆亦以_ニ仏神力_ニ故、見_ニ諸菩薩遍_ニ滿無量百千万億国土虚空_ニ(40 a)

(正) 令四部衆悉得普見。又使念知比忍世界。諸菩薩衆於虚空中。各々摂護百千仏土(110 c)

(梵) *imām ca Sahāṃ loka—dhātūm śata—sahasr'ākāśa—parigṛhītān bodhisattva—paripūrṇam adrākṣuḥ* (235 9)

大地の底の虚空から無量の菩薩等が涌出し多宝塔の前に至り虚空の中に住した、となす一連の記述の文章であるが、正法華経はこの章に到り初めて新たに *ākāśa* に摂護土界の訳語を使用している。尚、摂護土界の訳はこの章にしか見られない。

8 分別功德品

(妙) 如^ニ虚空無辺^一 雨^ニ天曼陀羅華……^一 (44 c)

(正) 譬如虚空 無有辺際 諸天所雨…… (116 a)

(梵) *anantakaṃ yusya pramāṇaṃ nāsti*

ākāśa—dhatū ca yathā 'prameyaṃ (288)

(妙) 譬如^ニ虚空東西南北四維上下無量無辺^一 (45 c)

(梵) *api nāmAjit ākāśa—dhatuḥ aparyantaḥ pūrva—dakṣiṇa—pāścimottarādharoḍhyāsu diṁsu vidikṣv*

(288)

(妙) 如^ニ虚空無辺^一 其福亦如^レ是 (46 a)

(正) 譬如虚空界 其限不可得 (117 c)

(梵) *yathārv ākāśa—dhatuḥ hi pramāṇaṃ nōpalabhyate |*

diśāsu dasāsu nityaṃ puṇya—skanado 'yam idṛśaḥ || (290)

この章に於ける虚空は、如来寿命品の説示に対し弥勒菩薩が世尊の説示は衆生を利すること無限であると語る箇所と世尊が衆生に向って、如来の滅後に法華経を受持し行ぜば、その功德は虚空が周圍に無限なるごとく無量であると説

示する記述に於て見られる。正法華經のこの章に於ては *akṣa* を虚空と翻譯しているけれども、虚空が周匝無限なるを語る所では *akṣa* の訳語は見あたらない。

六

以上、妙法華經に於て虚空と語られた部分について、梵文法華經が *akṣa* と記している箇所を摘出して来たのであるが、此処では *antarikṣa* の場合と異つて、妙正兩法華經に於て顯著な相違を見出すことが出来る。

即ち、*antarikṣa* の訳語としては妙正兩法華經ともに「虚空」の訳語を使用しているのに比較して、*akṣa* の訳語の時妙法華經は一樣に「虚空」の訳語を使用しておるけれども、正法華經は少かに三度「虚空」の訳語を使用しておるにすぎず、他は「摂護土界」と訳すか、使用された文章の義によつて達意的に訳出するか、或は翻譯を省略するかの何れかであると云いうる。

即ち、此処でこの区別を明記すると左の通りである。

A 摂護土界 涌出品

B 虚空 見宝塔品・分別功德品

C その他 藥草喻品・化城喻品・五百弟子授記品・安樂行品・分別功德品

この中、「その他」の項目には達意的翻譯と省略との両者を含ましたのであるけれども、妙法華經に存し正法華經に存しない省略は化城喻品と分別功德品の中の一ヶ処とに見出される。前者は菩薩の名称を省略したものであり、後者では同一内容の説示が三度続けられる中の一ヶ所である。或は繁雜をさける意味の省略かもしれないけれども、理由は不明であるといわざるを得ない。而して、*akṣa* の存する文章箇処の内容は梵・漢法華經共に、*akṣa* が広大無

辺にして障礙なきものたるを説示せんとする場面に於て使用されておるのであるか、*ākāśa*が*śūnyata*と同様内容を示すものとして使用されておるのであるが、これに対し、涌出品の場合は明らかに*ākāśa*を仏の住まうべき処として特殊な意味で使用している。即ち、正法華經に於て摂護土界と訳出されておる箇所には形容詞的要素は認められない。これらの点から次の事柄が考えられる、竺法護は法華經を翻譯するの際して、*antarikṣa*と*ākāśa*の二つの語の間にある程度の区別を立てたのではなからうか、という点と、涌出品の場面を他の各章とは区別したのではなからうという点である。

七

如上の点を明確にするには、仏教以前の印度思想に於て、*ākāśa*を如何様に理解しておったかをしらべなければならぬ。虚空*ākāśa*という語は元来空中*antarikṣa*の小さなものとして、物体の運動出来得る空間として考えられ、更に、その空間が廣大無辺にして障礙なきものとして思考されるようになり、この点で物質視され得る空中とは相異せる概念の面が発達して来たとと思われるが、更に、ヤージニヤヴルキヤヤ *Yajñavalkya* は一切の世界の中で最高に優れている梵界の外面的なものを*ākāśa*となしておるから、*ākāśa*は天上地下にも存して天地三世一切のものを包括し凡てのものに生成存在活動の場所を与うるものであって、それは*antarikṣa*の意味する拡がりとは差異ある内容を持たされて来たといえる。この三世をも包括すると考えられた*ākāśa*は、チャイナJainaに於ては*ākāśa*を除く四実在体*astikāya*の存在成立活動の場所としての大空処であり、*ākāśa*は唯一無限常住無作である、と考えられ、かくて初期に於て*antarikṣa*の小さなものと考えられておった*ākāśa*は成生発展して、二つの意味に分けて考えられるようになった。一つは六界中の空界とし、実有として使用されるものであり、他はかゝる性質を超越したものである

即ち、有部の大毘婆娑論は ākāśa を明白に二分して考える立場をとっている。それは ākāśa-ākāśa dhātu とに關してであるが、同書七五に、虚空空界有三何差別^⑥。答、虚空非^レ色 空界是色。虚空無見 空界有見。虚空無对 空界有对。虚空無漏 空界有漏。虚空無為 空界有為。と示す如く、ākāśa を二種の意味に使いわけているのであるが、この時虚空は無為法であり空界は有為法中の色法として取り扱われていることは明白である。しかるに、この説一切有部 Sarvāstivādin に対して、經量部 Sautrāntika の立場で有部を批判したといわれる俱舍論は、色法のうちの四大と心の実有を説き、その他の各法及び無為法の実有なることを否認して、六大中の空界は色法に非ざることを説示している^⑦。この面で、經量部から發展生成したとなされる詞梨跋摩 Harivarman の成実論が、諸法を分類して五位八十四法を立てているけれども、それは俗諦上のことで仮りに設けたものであり、本来の第一義諦からみれば空である、となしているごとく、(註成実論第13 虚空は無法に底附く。但色なき所を名づけて虚空となせばなり) 一切のものが空であり実有ではないとする考えに發展して行った訳である^⑧。然し、反面、俱舍論に反対の立場を示して衆賢 Saṃghabhadra は阿毘達磨順正理論・阿毘達磨顯宗論を著して、虚空と空界とは別に存するものにして、空界の体は実有なることを強調している。即ち、順正理論第二に於て、以虚空界与虚空相少分相。故有此処假号虚空。空界即是咽喉等穴、と説き、更に、俱舍論に反論して次の如く述べている。

虚空界者。不離虚空。然彼虚空体非実有。故虚空界体亦非実。此有嘘言而無実義。虚空実有。後当広明。今因空界。且略成立。離虚空界实有虚空。故世尊言。虚空無色無見無对。当何所以。然藉光明虚空顯了。比經意說。虚空無為。雖無所依。而有所作。^⑩として虚空も存在せるものなるを主張している。顯宗卷第三には、顯色差別名爲空界。応知此界作是実有。説内外故。如地界等此離虚空其体別有。^⑪となしている。

而して、この虚空は虚空界とは相異なるものであるが故に、六大中の虚空ではないことも明確に示されておところである。かく、空界と虚空との相異せることを明白に示して、六大として扱われる空界は実有にして虚空と相異せることを説示している。これは即ち、虚空を *ākāśa* と *ākāśa dhātu* とに分類し、前者は無為法における虚空無為の虚空後者は六大中の虚空界として、この二つが同一内容のものであるか、否かに關しての論諍であるように思われる。そして、かゝる論諍の結末は明白ではないけれども、この間に中觀派・唯才派や大乘仏教が成立し、それぞれの立場で虚空に就ての説示も展開せられておるのである。即ち、

以上の仏教各派に対して龍樹 *Nāgārjuna* 阿利耶提婆 *Āryadeva* は、より優れた立場から虚空に対する態度を示している。即ち、中觀六種品に

空相示有時

則無為空法

若先有虚空

郡為是無相^⑫

na—ākāśaṇi vidyate kinicit

pūrvam ākāśa—lakṣaṇāt |

alaksanain prasajyeta

syāt pūrvam yadi lakṣaṇāt ||

と、虚空が全く実体のないことを説き、かゝる実体のない物は何処の場処にてもあるはずはないので虚空は有体でもなく、非有でもなく所相でもなく相でもない。と示して、一切の物はかくの如くでありこれを有・無と見るものは真実実相の義たる空を見ることが出来ないであろうとしている。而して、彼の高弟提婆は百論に於て、無色が虚空の相

ではなくして、虚空は無相にして、但だ名のみに有つて実のなきものであると、虚空が全く実体を有せざるが如く一切の存在は全て実体を有しないものであることを説示している。¹³これは、従前の概念を実体視しこれを分析研討する態度を根底から否定するものであり、仏教の根本理念たる空 *śūnya* の思想性からの現象界の再認才の立場であるというる。従つて、この二者の態度は虚空が如何なる性質を有するものであるかを究めるための資料とはなり得ないといふ。

以上の如く、各論述書を見たところ、虚空の訳語は *ākāśa* につけられたものであつて、*antarikṣa* の訳語ではないことを知りうるのであるが、たゞ有為法として考えられた六大中の *ākāśa dhātu* には *antarikṣa* に通じうる要素が含まれているようにも思われる。何故なら、それは現実には見ることは出来なくても、青空として空中を考える時、可能的対象となり得べき要素を持つように思われるからである。

これに對して、中国に伝來された大乘仏教は、そこで華々しい開花を見るに至つたのであるが、これ等の大乘の花弁の中に虚空 *ākāśa* についての説示を求めると、慧遠の大乘義章第二、嘉祥の百論疏卷下の中に於て認めることが出来る。即ち、大乘義章第二には、虚と空とは無の別称なり。虚にして形質なく、空にして礙有ること無きが故に虚空という。と示し、更に、從來、小乗徒に於てなされた虚空に對する前記の二分法に就て、虚空界を有為法として六大中の空大の所攝とする考え方を、成実・大乘は彼の有為の虚空を破し但だ一種の無為の虚空を説く。とこれを否定し、虚空は無為法だけであることを示して、この無為法の虚空については、空を見えるというも而も実には見ざるなり。若し空可見ならば即ち是色法にて色は即ち無常なり。(北本) 涅槃經に広く破して空の見匡きことを明せり。虚空是の如し。と、虚空が無相にして実のなきものであることの説示を展開している。¹⁴而して、嘉祥の百論疏下の中も亦、虚

空は実有でないことを体用相の三面から示したものである。^⑮ かくの如く、虚空 *akāśa* が無自性にして実のなきものであり、擧えどころのないものであり、虚空と虚空界の区別はなく一様に無為の虚空である、と大乘仏教が説示するとき、大乘の考える虚空はもはや空中 *antariksa* のもつ意味とは隔別の内容のものであると云わなければならぬ。即ち、かゝる意味合に於ては、虚空は理念的空間であり、象徴的空間であり、絶対空間とでも称すべきものと理解されているといふ。^⑯ Kern が英訳法華經に於て *akāśa* 之 *element* と訳して *antariksa* の *sky* の訳語とたがえているのはかゝる理由によると思われる。

八

無相にして実体がないとせられる虚空 *akāśa* はいわば絶対空間を意味しなければならない、と思われる。従つて、それは何物にも障礙されることなく、廣大無辺、一切の物をその中に含ましている空間であり、法華經に見られる大多數の例はかゝる立場からなされたものである。法華經が妙・正両經を通じて *akāśa* を虚空と訳出したのはこの意味で当然であるといわなければならない。而して、藥草喻品と安樂行品は *akāśa* をもつて *śūnha* の意味に於て使用していることは否定出来ない。即ち、妙法華經藥草喻品は *akāśa*—*gatikam* *abhimuktim* を終に空に帰すと訳出し、正法華經は、直訳は見出せないが、文末を解脱を得せしむと訳出しているのであるが、この *akāśa*—*gatikam* が *nirvāṇa*・*nitya*・*eka*—*bhūmikam* 等に並べて使用されておる処をみると *akāśa* がこれ等と同類の同容を示すものとして使用されたと思われるので、空と同義語に使われたと思われる。安樂行品は一切法は空にして虚空の如く所有の性なし、とするものであつて、前者同様に空と同様内容をもつものとして考えられておつたものであらう。尚、こうした

使用例は法華經に限ったものではなく、古く阿含經の中に於ても、空處・空想・空林等の用語例にも見ることが出来る。即ち、虚空が無自性として考えられる立場が、空^{śūnya}に親近する結果となつて来たものと思われるのである。

併し、他方漢訳法華經に於て *antariṃśa* を虚空として訳出したのは初期印度思想に於て *ākāśa* を *antariṃśa* の小なるものとして考えた方法の影響であると思われるが、*antariṃśa* を空界と考えその空界が六大中の虚空界と混同して考えられた結果ではなからうか。障礙なく廣大無辺なるものは虚空にとゞまらず空中も亦かゝる性質を有するものである故に、虚空と空中とは混同し易き性を有していると思われる。漢訳兩經が *ākāśa* と *antariṃśa* の兩語を通じて虚空と訳出したのはこの辺に理由があるのではなからうか。そしてこれ等のうち文義上に於て、*ākāśa* が *śūnya* に親近していると思われる箇處に於ては前記の如く、正法華經は「虚空」の訳出語を使用せず意訳をなしたと考えられる。

換言すると、羅什は妙法華經の翻訳に際して *ākāśa* と *antariṃśa* の兩語に於ての差異を別段に考えなかったと思われる。これに対して、法護は廣大無辺な抔りをもつものを虚空となして *antariṃśa* と同様と考えた様子であり、*ākāśa* のうちに *śūnya* に以通う意味のあることを探知して、これには直訳をあたえなかったと思われる。何故ならば、虚空の語は既に廣大無辺な抔りに對して名附けたからであり、これと空とは異質の内容をもつ詞だからである。そして *ākāśa* が法華經說法展開上重要と認められた涌出品に於ては特別に撰護土界の訳語を与えたといひうる。

九

涌出品に於て正法華經が *ākāśa* に特別な訳語を使用している、と思われるのは、單に表現された訳語が相異しているということではなくて、涌出品の内容が法華經を理解する上に極めて重要だからである。更に換言すると、涌出品に於ける *ākāśa* が如何なるものであるか、或は宝塔品の *antariṃśa* と如何に相異せるものであるかによって、法華

經の特異性が表現されるか否かの問題を含むと思われるからである。法華經の後半が如來の生命の永遠性について語られたものであり、本仏が時間と空間とを超絶したところに於て確立されていることは極めて多数の人々によって指適されているところである。そして、時間の超絶は地涌の菩薩出現に於てなされたとせられているが、これと共に空間の超絶も地涌の菩薩出現に依つてなさなければならぬ。即ち、地涌の菩薩の住処は一切の自性・固定有の實在を否認することを意味しなければならないが、地涌の菩薩の住処について道生は下方空中住者在空理也、と註して *śūnā* に住すものであることを示しているが、見宝塔品に來集した四衆等がこの地涌の菩薩等を見ることが出来なかったのは、悟性非十住所見故であるとしている。かくの如く、地涌の菩薩の住処 *ākāśa* が *śūnā* であることは、後の註訳書たる文句・玄贊等にも見られるところである。即ち、地涌の菩薩の住処 *ākāśa* について、文句は非レ比非レ彼して中道に存するとなし、玄贊は証ニ真性ニ而得ニ一乘ニ、故住ニ空となしているが、かゝる虚空が單なる空中を意味するものでなく思想的空間であり、*element* であることは明白である。そして、この虚空は地涌の菩薩の住処である限り、地涌の菩薩出現と時を同じうして設定せられたものであるといふ。即ち、本仏の生命の永遠性を説示する意欲は空間を現實的空間から超絶させることと共に始められるべきものである。仏陀の久遠の生命觀は仏陀の生命が、空絶對無に媒介された時間であり、現象的生命から思想的空間に轉換せられたことを意味すると思われるが、これと同様に、仏陀の存在の場処は現象的空間から思想的空間に轉換せられているのが法華經の構成であるといふ。それは単に耆闍崛山から虚空へと說法場面を移したとする從來の見解を意味するのではなく、虚空會の說法場面と考えられるものの中に、実は *antrikṣa* の說法場面と *ākāśa* の說法場面の両者が存することを認めるべきであると考えられうる。即ち、この小論に於て述べ得ることは、見宝塔品の說法場面は現象的空間であり、涌出品からの說法場面は

思想的空間であり *sunna* に媒介せられるものである、とする点に関してある。布施博士の指適せる靈界が鷲峰を軸として顯現する、となすのもかゝる点を意味すると思われる。

— 完 —

註

- ① 日本仏教学界年報第二十三号、拙論法華經の見本品と從地涌出品に於ける *Yananti Satvakaśīlī* 参照
- ② 妙は妙法華經を意味します。所依本は大正藏經、VOL 9、P 12 a
- ③ 正は正法華經を意味します。全 P 75 a
- ④ 梵は梵文法華經を意味します。荻原・土田 本 P 67
- ⑤ この箇所における正法華經の相当部分は明白に見極められない。
- ⑥ 大正 VOL 27・P 388 c
- ⑦ 全 29・P 6 c・P 34 a
- ⑧ 全 32・P 343~345・169 章・170 章参照
- ⑨ 全 29・P 336 a
- ⑩ 全 P 347 b
- ⑪ 全 P 787 a
- ⑫ 全 30・P 7 b
- ⑬ 全 P 179~182・方 9・16 章参照
- ⑭ 全 44・P 496 c・497 a
- ⑮ 全 42・P 295 c~6 a
- ⑯ 虚空が単に広大無辺な拡がりの意味するだけのものではないことは、紀野一義著 法華經とチャインドーギア・ウパニシャツドに記されている。即ち、人間の心臓の中に虚空の存在をみつめ、その小さき虚空の拡がり人間の外なる宇宙的な虚空の拡がりとは相応するものである。即ち、それは象徴的空間を意味すると。
- ⑰ 大崎学報 第一〇九号 布施博士著「靈鷲山」の語義参照。此の著は青龍峴山と靈鷲山とは同語の縁訳であるが、その中靈鷲山は意識であり、寿量品に見られることを示さんとしたものである。

三世について

里 見 泰 穩

一、語義と立場 三世(*tryadhvānah, tayo adhvau*)とは過去(*atīta, atīta*)、未来(*anāgata*)、現在(*pratyutpanna*)の時間の三様態を示す語である。世(*adhyvan, addhā*)は *road, journey, wandering, distance* 等の意味があり、時間的にも空間的にも拡がりを意味する。従って三世が *three time phases, dreierlei zeitraume*, 等と訳されるのは適当である。

印度では、吠陀時代 (BC 1500 年—1000 年) に、既にリグ・ヴェーダの讃歌の中最後のものの一つと言はれる原人歌に於て時の觀念が見られ (*Rg. veda 10・90・6, purusa sūhta*)、*atharva veda (19・53)* の *kālā* 讃歌に於ては、時は最高の原理と考へられ、時を一切の創造者とする思想が見られる。

時が此の如く一切の創造者として考えられることは、仏教の時の考え方と対蹠的である。以上は自然の推移に接して感じられた時について直接語られたものに過ぎないが、三世がもっと主体的に人間の行為と連関して言われるには、仏教に於てもそうである様に、輪廻 (*saṃsāra*) 説及び業 (*karma*) 説が予想せられる。仏教以前に於けるこれ等の思想の萌芽は早く梨俱吠陀に見られる。死んだ人の行く処として、太陽、甘露の泉の湧いている毘紐姦の最高所、耶摩 (*yama*) の楽園などが説かれたのがそれである。次に梵書時代 (BC 1000 年—800 年) に入つてタイテイーリヤ

梵書では、あの世で死んだものが再び此世に生れると言う再生に関する物語がある。(Taittiriya—br. 3. 11. 8) 又業説の先驅と考へられるものはシャタパタ梵書に「善行をなすものは善生を受け、悪行をなすものは悪生を受く」(śatapatha—br. 10. 4. 3. 10)と述べられているのが挙げられる。然しこれ等は理論的に扱われたものではなく、その發達の初歩にあるものである。チャーンドグヤ鄺波尼殺には śvetaketu の父 Gautama なる波羅門が王 Pravahana に懇請して魂の輪廻について聞いたことが語られている。(Chāndogya UP, 5. 3)

釈尊の教に於ては、何よりも現実が問題であり、「彼有れば此れ有り」との縁起性に徹見することが示された。徒らに過去未來に拘泥することを却けられた。

「されど優陀夷よ、前際に就いてはこれを措け、後際に就いてはこれを措け我れ汝に法を説かん。『彼れ有る時、此れ有り。彼れ生じて此れ生ず。彼れ無き時、此れ無し。彼れ滅して此れ滅す』と」(阿含中部 79)

過去、未來の二邊を離れ、現在にも捉わるゝことなく、三世の時の中にありながら三世の時を超越する。そこにこそ悟りの境地はある。

「過去追はざれ、未來を求めざれ。過去は已に滅し、未來は復た未だ來らず。而して現在の法を隨處に感じ、奪われ、無く、動ずるなく、そこを了知して、修習せよ」(阿含中部 131)

時の否定を通じて時に流されることなく時を生かすことが釈尊の立場であつた。時の経過の中に有る有為法の世界から解脱することが仏の教への中心課題であつた。

従つて仏教一般に於て時が仮のものであるとされ、存在の生滅変化の上に仮に時の様相が認められるに過ぎないとされたのもこの伝統を示すものである。時間(世)は諸行を顯示する増語である(集異門足論第三・大毘婆娑論卷第

七十六・発智論卷第十三」と言つて存在の外に別に時（世）を独立の一法として認めていない。只、譬喩師と分別論師とは「世の體は是れ常、行の體は是れを無常」（大毘婆娑論卷第七十六）と説いたことになっている。又、Kathāvatthu XV, 3によれば、案達羅派と推定される有余派が三世の時は確定であり、色法等の存在は確定ならずと主張したことを述べている。然しこれ等は仏教としては例外である。後に唯識に於て時が百法の一つに数えられたが、これも時を仮のものと考へることに変わりはない。

有部では時を仮のものとして所謂七十五法のうちに数えていないが、唯識系の思想にあつては、時とか、世識（攝大乘論釈卷四）などが立てられ、時が、所謂五位百法の百法の中の一法として数えられている。

然し、「諸行生滅の増上力に由るが故に世位の差別を安立し云々」（論伽論卷第五十二）と言ひ、「因果相統流轉に於て仮に立てて、時と為す」（大矢阿毘達集論卷第一）と言つて、三世の時を仮のものとする立場は變らない。

二、有部の説

部派仏教に於ては、先づ有部の説である。過去の業が現在に果を与え得るためには過去の存在が無であつてならぬことの理由から有部に於ては三世の法体を共に有と主張する。然らば過去、現在、未來の三世の區別は如何にして立てられるか。これが重要な問題となる。それについて、大毘婆娑論（卷第七十七）、俱舍論（卷第二十）等に於ける三世の區別に関する四大論師の學説がある。即ち法救（Dharmatrāta）の類不同説、妙音（Ghoṣa）の相不同説、世友（Vasmitra）の位不同説、覺天（Buddhadeva）の待不同説である。

法救の類不同説。類（bhāva）とは事（旧婆沙・轉婆沙）とも分（雜心論）とも有（旧俱舍）とも訳されているが状態 conditions の意味である。法救は、法体は恒有であるが状態の相異によつて三世の區別があると説明する。

「金器等を破して余の物を作る時、形は異なること有り」と雖も、而も顯色は異なること無きが如く云々」と説明している。これに対して婆娑評家は、此の説は、自性の不滅であることは説き得ているが法体に転変を認むる結果となるもので数論外道の説に同すると批判している。俱舍論（卷第二十）も同様に批判しているが、順正理論（卷第五十二）は、此れを有部正統の説とされる世友の説とは分同であると救釈している。

妙音の相不同説。相（lakṣaṇa）とは三世の相であり、存在には三世の相があり、過去の相が顯われ他の二相が隠れるのが過去であり、現在の相が顯されると現在、未来の相が顯されると未来であると言うのである。婆娑評家は、各々の世の存在に三世の相があるとすれば、三世が雜亂すると言って批判している。

世友の位不同説。位（avasthā）は時（旧婆娑、轉婆娑）とも分分（雜心論）とも訳されている。此の世友の説は有部正統の説とされているものである。「有為法の未だ作用有らざるものを未来世と名け、正に作用あるものを現在世と名け、作用已に滅せるものを過去世と名くるなり」と言って作用の位によって三世の別を立てる。

覺天の待不同説。待（apekṣa）とは異とも、因待とも訳されている語である。此の待不同説は前後相待することによって、三世の区別があると説く。「一女人の母に待するときは女と名け、女に待するときは、母と名くるが如し」と例を挙げて説明されている。婆娑評家は、是れに對して、三世の区別を最も乱すものとして批判している。前後相待することによってのみ三世の区別を説くとすれば、一世に三世を具することになる、と言うのである。ある時点を標準にとり、前に待すると未来であり、後に待すれば過去、共に待すれば現在でありかくてその時点そのものは同時に過去、現在、未来の三世の意義を帯びることになり、三世の区別は立たない。かく批判されるのである。

かく有部には時間狀態の區別に關して世友の位不同説を正しいものとするのであるが、その背景には、三世実有、

法体恒有の思想がある。存在の生滅変化の遷流のうちに於て、「生ずる」とは本無今有であり、「滅する」とは有已還無である。無が有となることが生ずることであり、有が無に還るのが滅であるで一応考へられるとしても、無より有が生ずること、有が無となることは不合理である、無である過去より現在の有へ、現在の有が未来の無へと連続して行くことが考へられない。過去、現在、未来と存在の連続性が考へられるには、過、現、未の三世が等質でなければならぬ。こゝに、有部では過去、現在、未来の三世にわたって恒有が主張せられ、作用の上で三世の区別を立てんとしたものと考へられる。蓋し変化運動は相対的なものであり、生滅変易を考へるには、変化せざる基体 (Substrat) を必要とするからである。毘婆娑論 (卷第七十六) によれば、

(一) 過去の法は無辺量なるが故に、

(二) 過未の法は作用なき実体であるが故に。

との二つの理由をあげて法体には増減なしと説いている。此処に実体概念の確立を見ることが出来る。「現象のあらゆる変易にも拘らず実体は持続しその量は自然に於て増減せず」との実体恒存性の原理 (カント) と同様の実体概念と考へることができる。俱舍論 (卷第二十) には法体が恒存である理由として教証を二つ、理証を二つ挙げているが何れも次の二つに帰する。

(一) 過去と未来との法体が無であれば過去と未来とについての認識は起らない。然るにそれ等についての認識が起るのは、過去、未来の法体が恒有であるから。

(二) 過去に為された業の結果が現在乃至未来に起り得るのは、過去の法体が無でなく有であるから、蓋し無なる業は結果を与える力を持たないから。

以上の理由を挙げて法体恒有の理由としている。

三、經部の説

かく有部では、恒有なる法体を連続性と考へ、作用の上で三世の區別を立て、三世実有、法体恒有説を主張したのであるが、これは部派仏教の中であつて寧ろ特異な主張であつた。多くの部派にあっては、現在有体、過未無体を主張し、その点より三世を説いた。大衆部、雞胤部、經量部等は此の説であり、現在のみ有で過去は無であると説くので現在一念論者、とも呼ばれた。

「法の本無くして今有り、有り已つて還つて無きことを三世の義なりと許さずんば應に一切種は皆成立せざるべし」(俱舍論卷二十)

と存在が無きを未來、今有るを現在、有りを已つて還つて無なるを過去と言わなければ成立しなれと言つて字義通り過未を無、現在のみ有と解した經部は、無から有へ、有から無への連続性に困難を感じたであろう。三世実有の立場に於ては、三世とも同じく有であるため、三世の區別を説明することが問題であつたが、過未の無を説き現在一念のみ有りとする二世無の立場に於ては、三世の區別よりも過去より現在へそして未來へと連続して行く過現未の等質性の説明が問題となる。過去が無であり現在是有であるとすれば、過去の無は如何にして現在の有に、そして更に未來の無に連続するか。此處に種子が説かれる。

「此の中、何の法を名けて種子 (Bija) と為すや。謂はく、名と色とが自の果を生ずるに於て有する所の展転と隣近との功能なり。此れ相統の転変と差別とに由る。何をか転変と名くるや、謂はく相統の中にて、前と後と性の異なるなり。何をか相統と名くるや。謂はく、因果の性なる三世の諸行なり、何をか差別と名くるや。謂はく、

無間に果を生ずる功能有ることなり。」（俱舍論卷四）

種子が過去に功能、更には未來の功能として現在の一念のうちにあって、過去への、又未來への連續を可能ならしめる。かくて有るのは現在の一念のみであり、過去、現在、未來は、現在の過去、現在の現在、現在の未來と言うことになる。現在刹那の三世を説いたことになる。蓋し時に連續と非連續の弁証法的性格を見得るとすれば、有部の三世実有説は連續性を示し、作用による三世の區別は非連續性を説いたものであり、經量部に於ては二世無を以て非連續性を示し、種子を以て連續性を説いたものである。謂はゞ有部は連續の非連續を以て時を説明し、經量部は非連續の連續を以て時を説明したと言えよう。此についての有部と經量部の論争は、俱舍論（卷二十）、順正理論（卷五十、五十一、五十二等）に至って最高潮に達した。

四、龍樹の説

大乘仏教に於ては、先づ龍樹の説である。直接三世や時が取扱われているのは、中論の觀時品第十九である。更に去來品第二、三相品第七等もこれに關聯する。

中論に於ては、三世や時の様相を説明することより、直接時の否定が問題とされる。

觀時品に於ては、先づ因待（*apeksa*）によりて過去、現在、未來の三世があると云う思想（有部の覺天の思想に同じ）を対象としてこれを取り上げ、三世の成立しないことを、論証する。若し現在と未來とが過去に相待してあるならば、現在と未來とは過去時の中にあるであろう。（觀時品第一偈）若し過去時の中に現未があるとすれば三世の區別はなく、過現未の三世は成立しない。蓋し過去と現在とが因待して成立するとは、此の二概念が對照概念であることを意味する。例へば上・下の概念の如く（觀時品第四偈）上なる概念が成立するのに既に下なる概念を予想する

が故である。下を予想しない上なる概念は、最早や上ではなくて場所一般に過ぎない。論理的に言へば上なる概念は下なる概念の規定性を自らの中に含んでいなければならず、又逆に下なる概念が自らのうちに、他者である上なる概念の規定性を含んでいなければならない。現在や未来も過去と因待して成立するとすれば、他者たる対立者としての過去の中に現在もしくは未来の規定性も含まれていなければならぬ。かくて過去の中に現在や未来があることになる。過去は単に過去でなく、同時に現在の性格を持ち、又未来の性格のものとなる。これでは三世の区別は無いことになる。従つてもし過去時の中に現在と未来とが無いと言つてすれば、現在と未来とは、過去に因待してあるとは言へないことになる（觀時品第二偈）。然るに過去時に因待せずしては、未来時も現在時も無い（觀時品第三偈）のである。従つて、因待しなければ三世は成立せず又因待しても成立しないことになる。更に觀時品第五偈に於ては次の如く時そのものゝ存在を否定する。未住の時は把握せられないものであり、已住の時は把握せられるようであるが、これは存在しない。把握せらざるものは施設されないと時を否定している。最後に觀時品第六偈に於ては、總括的に存在の生滅変化の上に三世の時を見るとすれば、存在そのものが無いのであるから、況んや時がある筈がないと言つて時間を否定している。去来品に於ては時間の三様態である過去、未来、現在をそれ／＼已去（*gata*）、未去（*agata*）、去時（*gamyamāna*）に分けることによつて、それらが成立しないことを論ずる。已去は已に去つたときである故に、去る作用はそこにはないのであり、未去は未だ去らない未来であるから、そこにも去るという作用はない。それでは現に去りつゝある運動の中にあると思われる去時についてはどうであらうか。これについても龍樹は、去時にも亦去用の無いことを主張する。もし「去時に去用がある」と立言しようとすれば、去時を成立せしめる去用が先づ予想せられなければならない。去用が予想せられるから去時が初めて考へられる。去用のない去時というもの

は考へられない。去用のない去時は決して去時とは言へないわけである。故に去時を成立せしめる去用が先づ考へられ、更に去時に於ける去用が考へられ初めて「去時に去用がある」と立言することができる。即ち上の立言をするには、去時を成立せしめる去用と、去時に於てある去用と二種類の去用が考へられることが必要である。然るにかく作用である去用が二種あることは、それに相応して二つの去るものがなければならないことになる。かくては、一つのものが去るときには、二つの去用があることになり、二つの去用があることになれば、二つの去るものがあり、二つの去るものがあれば四つの去用が必要になり、四つの去用があれば四つの去るものがあることになって、遂に際限がない。これは不合理である故に、「去時に去用がある」と言うことはできない。かくて、已去、未去、去時は何れも時間的運動のうちにない。

更に龍樹は去來品に於ては去者と去用とを対照することにより去者の不成立を説き、又去り始める (*ārabhyate* *gantum*) と言うことの成立しないことを説く。更に住と住者の不成立をも説くのである。これは、去者と去用とがないとすれば、住と住者とがあるのではないかとの問題に対して答えられるのである。去用も去者もなく、時間的運動がないとすれば、住、即ち静止があらうと云うに對して、静止も亦無いと説くのである。運動もなく静止もなく、總ては空であると説くことが龍樹の言わんとするところであるからである。去來品の去用の否定は、エレア学派を想起せしめるものであるが、龍樹はエレア学派と異り静止をも亦否定するものである。大智度論第一卷に於ては、龍樹は時には *kāla* (実時) と *samaya* (仮時) との二種があり、仏教に於ける時は *Samaya* であると説明する。これに關聯して、時は有り、時は常住であるとの説を批判し、又過去には過去の相あり、現在には現在の相あり、未来には未来の相がある (相不同説) との説等を批判して、此の如き種々の邪見を除くために *kāla* を説かず *samaya* を説く

のであり、存在の生滅を見るのを、仮に名づけてはとなすのであると主張している。又卷第三十三には、世間の如を用うれば三世は各々異なり、出世間の如を用うれば三世を一となすとも説いている。又卷第二十六には現在一念のみありとする二世無論者の批判をなし、三世通達無礙の立場を説いている。

五、唯識の説

現在一念のみ有であり、過去、未來の二世は無であると説き種子説を以って三世の経過する相を説明した経部と同じく、現在有体と種子説の立場に立ちつゝ、經部等の難点であった六識説から脱皮して八識説の阿頼耶識思想の上に立つて、三世を説いたものは解深密經を初めとする唯識系思想である。阿頼耶(ālaya)識とは、実は我では無いが第七末那識によって誤って我と執着せられる(所執藏)ものであり、又七転識によって種子を熏習せられる(所藏)もの、その熏習せられた種子を持して(能藏)いるものである。阿頼耶識中に於ける種子は万有を縁起する親因である。この能生の種子は助縁たる業の力を藉りて現行を生ずる。これを種子生現行の因果と言う。この生ぜられた現行は又現行した刹那に種子を第八阿頼耶識に熏習する。これを現行熏種子の因果と言う。而もこの種子生現行、現行熏種子は同一刹那に行われる。これを三法展転因果同時と言う。

「三の法展転して因と果と同時なること炷の焰を生じ焰の生して炷を焦するが如し」(成唯識論卷第二)
同時の因果関係である。然し現行は生ぜられると同時に又第八識中に種子を熏ずるが、熏じられた種子は、熏ぜられると同時に現行するのではない。熏ぜられた種子は現行すべき衆縁を待つて初めて現行となる。縁が具備しない間は現行することなく第八阿頼耶識中であつて、前識後生して自類相続する。これを種子生種子の因果と言う。

「種子が前後して自類相生することは同類因を以って等流果を引くと云うが如し」(成唯識論卷第二)

かく種子生現行、現行薰種子、種子生種子と、無始以來暴流の如く転して、断絶することがない。

かく能蔵であり持種の識である第八識阿頼識を中心として、あらゆる現実の生起する相を説く。この因果相統の上に三世の時を仮立するのである。存在の已生已滅は過去であり、已生未滅は現在であり、未生は未來である。

「時とは、謂く因果相統流転に於て仮に立て、時と為す。何を以ての故に。因果相統、転ずる有るに由つての故に。若し此の因果已生已滅なれば立て、過去時とし、此れ若し未生なれば立て、未來時とし、已生未滅なれば立て、現在時とす」(大乘阿毘達磨雜集論卷第二)

瑜伽論には「過去の諸行は果を与うるが故に有り。未來の諸行は因を摂むるが故に有り。所以は何ん。現在の諸行は三相の所顯なり。一には是れ過去の果性なるが故に。二には是れ未來の因性なるが故に。三には自相相統して断ぜざるが故なり」

「若しくは已に果を与へて種子相統するを過去界と名け、若しくは果を与へず當來の種子相統するを未來界と名け若しくは果を与へず、現在の種子相統するを現在界と名く」(論伽論卷五十二)

かく阿頼耶識を説き種子説をとることによって、かの經部の種子説の困難が救われた。經部の種子説では、種子が過去の機能を持ち未來を生ずる機能を持つて現在一念の中にあり過去から現在へ、更に現在から未來へ連続して行くと説いたが、前六識には問題があり(五位無心、無相天、無想定、滅尽定、睡眠、悶絶)識が無い場合があるが、その場合種子を持する識が無く困難を來す。この場合は色が代つて種子を持すると主張するのが經部の色心互薰説と言われるものである。此の困難は唯識思想に於ては解決されたと言える。

「恒とは謂く、此の識は無始の時より來た一類に相統して常に間断すること無し、と云はむとぞ。是れ界と趣と生

とを施設する本なるが故に、性堅にして種を持して失せざらしむるが故に」(成唯識論卷三)

と言うが如く阿頼耶識は「恒」であり、間断なきものであり、常に種子を持して失せざるものである。かく「恒」と言わねばならない。従つてつねに転ずるものでなければならぬ。

「転と云うは謂く、此の識は無始の時より来た念々に生滅して前後変異すと云わずとぞ。因滅すれば果生ずるを以て常一に非ざるが故に。転識の爲めに種を熏成せらるべきが故に」(成唯識論卷三)

かく不断不常恒転の阿頼耶識が説かれることによつて持種の識が説かれ、色心互薰説の困難が解決された。此処に縁起が成立することを得て現在の一念の上に三世を立て、二世無の立場に立つて三世が説かれたのである。

「断にも非ず、常にも非ず、と云へること是れ縁起の理なり」(成唯識論卷三)

かく阿頼耶識が「恒転」のものであるに依じて自果を生ずる功能である種子も亦刹那滅のものであると同時に恒随転のものでなければならぬ。(果俱有、性決定、待衆縁、引自果と共に種子の六義と言われる)

かく唯識系の思想にあつては、因果相統流転の上に三世の時を仮立するのである。

更に「述記」によればこの三世について、道理の三世、神通の三世、唯識の三世が説かれている。(成唯識論述記卷三)道理の三世とは又種子曾当の三世とも言われ、現在法の上に道理を以て、仮りに立てられた三世である。現在の法は、曾って有りし因より起つたものであるから、過去曾有の因を仮に立て、此の曾有の因に対して現在の法を果とし、又現在の法の種子は、後に当果を引く功能があるので、現在の法を因とし、未来に当に有るべき法を果として仮立する。過去の因も未来の果も、実は現在の法の上に仮りに立てられたものである。即ち現在一念の法のみを認める立場から、曾有と当有、現有とを以て、現在の過去、現在の未来、現在の現在を考へたものと言えよう。

神通の三世とは、淨識の三世とも言い、聖者が、宿命智、生死智、他心智等を得ることにより、過去久遠の事相を觀じ、未來久遠の事相を感じ、又は現在の事相を觀ずることを言う、神通所變による三世である。

唯識の三世とは、凡夫の妄識の前に、現する三世である。過去と未來は無体であるが、凡夫の分別妄情によつて、過去、未來の事相に似たる相分が、顯われる。然し實は現在剎那の相分であり、唯識所變である。

六、華嚴の説

華嚴に於ては、前後相待によつて、過去、現在、未來の三世を區別する方法をとりながら、三世に亦各三世を開いて九世の説を爲し、更に九世を包む總の一世を加えて十世の説を説く。

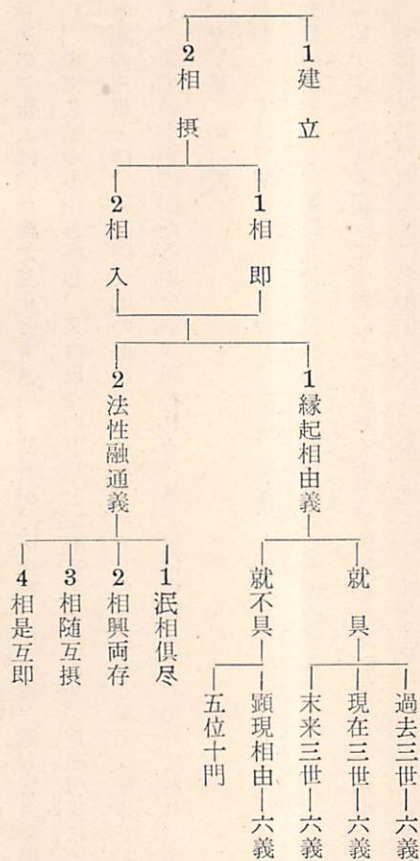
「仏子よ、菩薩摩訶薩に十種の三世を説く有り。何等をか十と爲すや。謂ゆる過去世に過去世を説き、過去世に未來世を説き、過去世に現在世を説き、未來世に過去世を説き、未來世に現在世を説き、未來世に無尽を説き、現在世に過去世を説き、現在世に未來世を説き、現在世に平等を説き、現在世に三世は即ち一念なることを説く。是れを十と爲す。菩薩は此を以て普く三世を説く」(華嚴經離世間品)

更に賢首は、五教章に次の如く説いている。

「八には十世隔法異成門。此の上の諸義は、十世の中に遍して、同時別異具足して顯現す。時と法、相離れざるを以ての故に。十世と言うは過去、未來、現在の三世に各々過未及現在有り、即ち九世と爲すなり。然も此の九世迭に相即入するが故に、一の總句を成ず。總と別と合して十世を成ずるなり。此の十世は別異を具足して、同時に顯現して、縁起を成ずるが故に、即入することを得るなり。故に此經に云く『或は長劫を以て短劫に入れ短劫を長劫に入る。或は百千大劫を一念と爲し、或は一念を即ち百千大劫と爲す。或は過去劫を未來劫に入れ、

未來劫を過去劫に入る。是の如く自在に時劫無礙にして相即入し渾融して成ず』と。又此經に云はく『一微塵の中に於て、普く三世一切の仏刹を現ず』と。又云はく『一微塵の中に於て、普く三世一切の諸仏の仏事を現ず』と。又云はく『一微塵の中に於て三世一切の仏の転法輪を建立す』と、是の如く云々無量なり。広くは經文の如し。此れは普く上の諸の義門を摂して、悉く十世の中に於て自在にして現するのみ。宜しく之を思ふべし』(華五教章中十玄緣起無礙法門第三、十世融法異成門)

かく乘嚴に於ては、三世の區別を、相待に由つて説きつゝ、それが十世を成ずることを説き、それが直々永遠に続くことを示している。小乗の三世の區別が有為法存在についてのみ語られるのと對比して、興味深いものがある。賢首は十世章、流転章等に於て更に詳論している。十世章に於ては建立と相摂に分けて論している。



建立に於ては、前後相望することによって三世の別を立て従つて三世に各三世があり、總の一世を加えて十世が成立することを述べる。相摂に於ては、縁起相由の義と法性融通の義を以て論ずる。



これは過去現在未來の転変を有と無とによつて説かんとしたものである。今過現相待について十世章の文を引く。「過去の過去無なるに由つての故に過去の現在の法をして有なることを得せしむるなり。何を以つての故に、若し彼れ謝せざれば、此れ有らざるが故に。又過去の現在有なるに由るが故に過去の過去をして無ならしむるなり。

若し此れ有ならざれば、彼謝すること無きを以つての故に」

これ過現相待して、有、無の概念によつて、三世の推移転変を説くのである。有と無とを予想して、生滅変化が可能となる。現未相待、過未相待についても同様の説明がなされ、かくして過去の三世について六義があると言はれる。

更に現在の三世、未来の三世についても同様である。

次に不俱については表の如く、顕現相由と五位十門が説かれるが、顕現相由とは、次表に示すが如くである。



これについて十世章に言ふ。

「過去の現在有なるに由つて方に現在の現在をして有を成ぜしむ。何となれば、若し彼れ有らずんば、法として謝すべき無きを以つて此に至つて現有なり。又現在の現在の有なるに由るが故に、方に過去の現在、是れ有なることを知る。若し是れ有らずんば、彼の有、成ぜざるを以つての故に。何となれば若し此の有、無くんば即ち彼の有をして謝することを得ざらしむ。不謝の有、非縁起の有無きが故に、有を成ぜざるなり。」

これは、顕現相由の中、現過相待のみを説明したものであるが他も、これに由つて知ることが出来る。有と有を相

待せしめて三世の連続性の面を説明するものと言ふことが出来る。

次に五位十門を以て十世が互に相即相入することを示している。図示すると

五 位	一 位	二 位	三 位	四 位	五 位
	過去過去—	過去現在— 現在過去—	過去未来— 現在現在— 未来過去—	現在未来— 未来現在—	未来未来
十門 (總門 由ヲ加フ テ十門)	一門 (唯 一 滅減)	二門 { 過去 (現在家の) 現在 (過去家の)	二門 { 現在 未 過去 来	一門 { 現在 未 未来 来	一門 (唯 一 未行)

次に法性融通門に約して、泯相俱尽、相与両存、相隨互損、相是互即の四義が説かれる。法性融通とは無分齊なる理と有分齊なる事との依存関係を法性は融通するものであるとの原理の中に見出し、そこに立脚して事々相互間の即入無礙を論証せんとするものである。即ち無分齊なる理は有分齊なる一事法中に摂し尽されているものであり、従つて此の一事は理を摂し尽していることを通して、他の多事をも摂し尽しているわけである。理を離れた事は存しな

い。事の中には全ての理が摂せられているとすれば、事と事とも互に摂し合っていることになる。かく理と事とは相離れないものであるから、事として現はれたものはその事の中に理を、挙げて全てをその中に摂しているから理事俱に泯じて事のみがあると言ふことも出来るし、又その反対に理事、俱に泯じて、理のみがあると言ふことも出来る。是れが泯相俱尽である。然し理と事とは、摂し合つて一となり泯じ合つていても、此等は一つのものではなく區別される側面をも持つている。事を成立せしめる所の理は、何処までも理であつて、事ではなく、又理をして理たらしめるものは事であるが、此の事は理ではなく、何処までも事である。故に此の二は相泯するものではあるが、又俱存して雑せざるものである。故に相興兩存と言はれる。更に無分齊なる理は、あげて一事に随つてその中に摂せられ、従つて一事の中に一切が入るのであり、事は理に随ふが故に、理を通して一切の事が一の中に入るのである。これを相隨互摂と言ふ。

次に理と事とは即して離れないものであるから、一事が無分齊なる理を摂しているとすれば、一事は、他の一切の事に即しているのであり、又一切をあげて一に即しているとも見得る。是れが相是互即である。かく法性融通の義により、十切も相即相入するものである。

次に賢首は流転章に於ては、十門を以つて生滅、流転を説明している。即ち、1明違順 2斷常 3一異 4有無 5生滅 6前後 7時世 8因果 9真妄 10成觀の十門である。此のうち1明違順について述べる。

存在の生滅流転について違順を明かすのであるが、總と別との二面より説いている。別の面では生と滅とを分け、生には依前義と背前義との二義を認め、滅には、滅壞の義と引後義とが存することを分析して説明する。總の面に於ては、次の四段階を追つて説明される。

1 相違義　これは生と滅とが相違せるものであると言ふのである。滅に背く（背前の義）のが生であり、生が尽きるのが（滅壞の義）滅であつて、生と滅とは異つたものである。

2 相順義　生と滅とは異つたものであるが無關係なるものではない。前念が滅することによつて後念が生するのである。前念の滅がなければ、生ずるといふことはない。故に生は前念の滅に依つて（依前義）有り得るのであり、滅は滅することによつて、後念を生ぜしめる。（引後義）此の依前の義と引後の義をとれば、生と滅とは互に相順するものである。

3 亦違亦順義　生と滅とは相違の義があると同時に相順の義がなくてはならない。生は背前の義であり、滅は滅壞の義であつて、互に相違していると同時に、又生には依前の義があり、滅には引後の義があつて相順のものでなければならぬ。

4 非違非順義　かく生と滅とは相違のものであり、相順のものであり、亦違亦順のものであるが、亦滅は滅壞の義があると同時に引後の義があり、かくて、滅にも生の義があり、生にも滅の義がある。かくて生と滅とは違にもあらず、順にも非らざるものとして成立する。

以上が違順を明す大要であるが、かく存在が生滅することにより三世の流転が成り立つと言ふのである。

尚、法即ち存在と時との關係について一言すれば、7、の時世に約して説くなかで、時と法との關係を五段によつて説明している。即ち、

（1）時不流にして法が転ずる立場。

（2）法が転ぜずして、時が遷る立場。

(3) 法と時とが俱に遷流する立場。

(4) 法も時も俱に遷流しない立場。

(5) 前の四つを総合した立場。

此の五つの立場より存在と時との關係を示している。かの小乗有部が、法体恒有説を立てたのと対比すべきである。

華北村落に於ける宗教意識に就て

——解放前夜の宗教的慣行を中心として——

町田 是 正

目 次

- 一、はしがき
- 二、村廟とその祭祀意識
- 三、村民の靈魂視と祖先崇拜
- 四、自然崇拝意識（雨乞を中心として）
- 五、結 語

一、は し が き

この拙文は、「中国農村慣行調査」（中国農村慣行調査会編 岩波書店刊行。全六巻）に基づいて、解放前夜に於ける華北村民の宗教意識とその志向性を考察して心的現象の本質的性格を明にしようとするものである。かつて上記の慣行調査事業のすぐれた指導者であった末広厳太郎博士（一九五一年没。東京大学教授。中央労働委員会委員長）は『中国の民衆が如何になる慣行の下に社会生活を営んでいるか、換言すれば、中国社会に行われている慣行を明にす

ることによって其社会の特質を生けるがまゝに書き出すこと』(末広博士「調査方針等に関する覚書」)^①が本調査事業の窮極の目的であると示唆されたが、たしかにそこでは、華北農村の綜ゆる生活規範を社会学的方法によって、生活と共に流動的に生きている法的慣行の実相を明かにすることに努力が払われてきたのである。而して、この小文では殊に宗教的慣行の習俗を基軸として論究しようとするもので、『中国社会に於ては、宗教其他の規範が現実に社会関係を規律し成立せしむるに付き極めて強い力をもっているから、絶えず其点に留意して調査に当る必要があると思う。吾々から見れば迷信と考えられるようなものであっても、それが社会的要素として実効性をもっている限り調査の外に逸脱せしめてはならない』(末広博士「前掲論文」)のである。然も、それが生々とした不連続線の渦流の中で動的に調査し得るならば、吾々の考察対象もそこに集中されるべきである。

夙に、華北農村慣行調査資料に準拠する研究業績は数多く学界に問はれている。^②しかし、そこでは直接に宗教的慣行を研究対象としたものが僅少であり、而も従来の研究内容が単に宗教儀礼の外態——祭祀行動にのみ視点が集中されていた感が深い。そこで、その成否は別としても、農村民の宗教意識の本質的現象を究明することによって、现实生活と習俗の在方を浮きぼりしようと考ええるものである。^③

併し、華北村民の宗教意識を考究するに当り、常に留意しなければならない問題点が含まれている。即ち、従来から周知の事実として受取られていた儒教のみが家父長的家族制 *patriarchal family system* の基本的宗教として作用した如く理解することは早急な危険性が伴うであろう。解放前夜に在っては儒教、道教、仏教、更には基督教、回教までが混合融合されて中国人の民間宗教として形成され宗教生活の土台となってきたことを重視せねばならない。こうした生活規範の中に占める宗教慣行を同時に明らかにすることは、知識や觀念の混融未分化の雑然たる民間

宗教と社会とを結ぶ機能的な動きを果すであろう。

二、村廟とその祭祀意識

本節では、先づ華北村民の全体が如何なる宗教的志向性を示しているか、村民の信仰対象の中心は那邊にあるか、との問題をテーマとして農村民の祭祀する「廟」^④を研究対象として信仰意識のアウトラインを描写する準備操作から始めよう。

華北村落に於て祀られる村廟の種類には、觀音廟。三官廟（三聖堂とも呼び堯舜禹。文王、武王、周公。老子、孔子、釈迦を祀る）。五道廟（地獄、餓鬼、畜生、人間、天上の五道。或は山神、土地神、山鬼、判官、農神も意味する）。関帝廟（真武廟、老爺廟とも呼び三国時代の英雄関羽を武神として祀る）。城隍廟（玉皇廟とも云い玉帝を祀る）。財神廟（福神を祀り、人間の欲望を満足させるとされている）など数多くの廟の存在が報告されている。^⑤こうした幾種かの廟が華北一帯に存在することは、儒・仏・道教が混融しながら村民の日常生活に根強く滲透されていた証拠となろう。そして、農民の個々人の信仰対象が如何なる媒体を通して行われているかを「○○廟」という具体的な形態で表現している。従って、こうした宗教は旧来の伝統宗教乃至組織宗教の中から残留沈澱した——宗教の下の要素が村落に脱落退化沈潜した慣行宗教（民間宗教 *customary belief, Volks glauben*）の形態や色彩が強いことは言うまでもない。

ところで、農民が村廟へ詣る所作と祈願の動機を眺めるとき、およそ純粹な教理や宗教意識とは没交渉的な拝願意識に専らの如くに受けとられるのである。^⑥しばらく、拝廟の動機を調査資料に求めてみよう。

『五道廟はどんな利益があるか——どの村にもあつて人の死んだ時、紙をもつて行つてこの廟で焼く。これを拝むと死後、陰司が無事に通す』⑦。『玉皇廟は祈雨・有病・算卦の神で、病の時に最も良く詣て雨乞もこゝでする』⑧。『他郷に在るものゝ安全を祈ることあり。又河が決潰せぬよう祈つたことあり』⑨。『觀音菩薩は……中略……慈悲の神で人間をその子供のよう不幸があれば救つてくれる』⑩。『廟を作らぬと何か都合の悪いことがあるか——神様を祭るため、そうすると、病氣もしないし腫物も出来ない』⑪。『老爺を祭つるとどんな御利益があるか——永無災・平安』⑫

右の調査によれば、地域や共同体・個人的祈願の別はあつても、その祈願する共通点は御利益意識が表明され、祈願の目的とする内容には自覚意識的の志向性がなく、漠然とした抽象的信仰が支配的の如く見られる。然るに、その祈願する内容が農民の日常生活と直結された現実の問題・生活資料を購入する生計問題などに関連した場合には、かえつて反御利益意識を表明している者もある。例えば、河北省昌黎県の調査によれば、

『財神を祭つて金は出来ないか——そんなことはない。財神で金がたまるならば村に貧乏人はない筈だ』⑬。『金が欲しくて祈ると金が出来た例ありや——ない。それが出来るなら貧乏人はいない』⑭

と、金銭によつて幸福が招来される程度の意味で、生活的功利性は否定されている。こうした発言は農村の低い生産様式に基く生活慣行が、そのまゝ生活規範という社会的遺伝の形にたつてしまつた結果、経済的な余力などはないもよらぬ問題であつて、かえつて打開し難い大きな障壁となつてゐる感が深く、そこに悲感的な反利益意識がもたらされたのであらう。従つて殺那的な生活に関しては、生活水準を向上しようとする意欲や所作は見られないのである。

併しながら、祈願の目的によつて肯否の信仰意識を一部農民が示すとは言え、華北全域にわたつた場合には、拝廟儀礼が根強く滲透してゐた事情は充分に推察されるところである。よつて、廟信仰の事情をより明瞭にするために彼等の「神罰観」を眺めることによつて、更に問題を深めながら究明できるのではないかと思われる。若し、河北省良郷吳店村での旗田巍氏と農夫趙顯章との応答によれば、

『悪いことをすると生きてゐる中に罰が当らぬか——当る。死ぬ期間が来ぬと陰曹府に連れられて行けぬが、その時は塔背瘡等の病氣を与えられる』。『親不孝の時に病氣になるか——然り』。『罰の當つた人は何処に謝りに行くか——自ら後悔するが陰曹府で許さない』。『病氣になるのも前世で悪いことをしたためではないか——普通の病氣は然らず。前世で悪いことをした時にはひどい病氣にかゝる。突然に手や足が折れる場合がある』。(このとき、教員の郭伯衡が来て趙顯章の側に坐る。彼は廟を信ぜぬらしく、しかも知識豊富のため、廟を信ずる趙顯章は答えにくい様子。——拙註——郭氏は小学校教員で理智的人物。一般農民と異なり廟とか神はすべて迷信だとしている。VOL 5 の四三五——)『閔帝廟に参るのは何の御利益を祈るためか——病氣、恢復、遠方に居る家人の平安、これも迷信だ』。『金のたまふことを祈らぬか——そんな人もいるが極く少く、それは財迷瘋である。神は泥脂偶像にすぎぬから御利益なく、自分で働かねば仕方ない』(傍線は拙生) ⑬

とあるが、この応答の中で最も留意される点は、郭教員(自然現象等を理知的に理解する)が同席する前に神罰や御利益の有効性を具体的に披瀝肯定しながらも突端に否認の態度を示す心理的变化を示したことである。(傍線部分)もし前記の応答が第三者の存在を意識してのものであれば、ひとり趙顯章だけの問題に止まらないであろう。即ち趙顯章が華北農民の信仰の在方の一方向を表明したものと解するならば、村民の宗教的志向性を窺うことも可能である。常識的に言っても、人間の生活行動は、感性的欲求のために知的行動が抑制されることは、現代知識層にも見られる現象である。言わんや、先の趙顯章が拝廟祈願することによって、日常生活のなかに何らかの意味で精神的安心を得ていたとすれば、理知的な郭教員の存在は嫌悪にも似た感情意識をもったことは充分考えられるのである。上述によつて、華北地帯では全般的に拝廟意識に伴う儀礼が流布している様子は理解されたであろうが、この点について更に論をすゝめたい。河北省昌黎縣侯家宮の郷長、孔子明の言葉によれば、

『村の人は「廟大庄莊」等といふ、廟が大きいので金が出来ぬというが、廟の大小とは村の盛衰とはどう考えても関係のないことだ。私は廟は全然不要と思つたが、村の一般の者は迷信をもっているので、学校を建てた時に新に小廟を建てたのだ』。⑭

とあって、比較的に進歩性の郷長は廟信仰の在方に懷疑的で否認する態度を示しながらも、候家營という一つの共同体村落の爲には敢て生活規範にさからわず、宗教的慣行に歩調を合している。従つて『一般に知識ある者は宗教（廟）を信じない』¹⁷のが通例ではあつても、農民の多くは『玉皇廟には祈雨、有病、算卦の神として詣で、觀音廟には子なき女が詣でる』¹⁸ように廟信仰は相當に根強いものがある。或はまた、死後の世界への恐怖を暗示しながら現世の生活に善行を積むべきを勧めた「備也来了」¹⁹の言葉にも、神罰觀や御利益の求福を希う習俗信仰が汲みとられるのである。

而して、村廟そのものが農民の個々人の拝廟感情に固有な対象である限り、そこに近代的な意識が形成されることは縁遠い課題であつて、農民の各人が共同体に於ける法的慣行を墨守しなければ、一家の安寧はおろか自家の生計にもこと欠く経済的發展が約束されない生活体にあつては、俗信的慣行の改善と新しい人間關係を生み出す志向性は芽ばえないのみならず、狭い人間結合はいつまでも存続するであらう。

三、村民の靈魂觀及び祖先崇拜

前節では、廟祀の形態と信仰を通して華北農民の宗教意識をおよそ考察してその概略を述べたが、本節に於ては、問題の焦点を更にしほり村民の死後の世界に対する信仰——靈魂觀を中心とした本質的な志向性を考えよう。

ところで吾々は、「靈魂」²⁰という言葉に耳にするととき人間の人格に超自然性を附与した靈魂不滅の觀念や、或は死と対決する不安と恐怖の心意現象を、さらには祖先崇拜を意識的に醸成する基礎が生れ安いのである。然らば、はたして華北農村では如何なる事情であらうか。河北省昌黎県候家營にて内田智雄氏と候定義（本村で文字の書ける農民

——拙註）との応答を先づ引用してみよう。そこでは靈魂を善惡二區別をなし、最初に惡事の魂について

『人が死ぬと魂はどういう順序で天堂や地獄へ行くか——城皇廟から牛頭馬面の二人の役人が来て魂を城皇廟へつれてゆく。……中略……埋葬せられると一殿閻君の神に引渡され生前の善惡事を訊問される。普通惡事をしたことをいわず善事のみをいう。その口供を一殿閻君が全部筆記して二殿閻君のところへ魂とともに送る。また同じようなことをきかれ答を筆記して三殿閻君のところへ送られる。また同じようなことをきかれるが、正直にいわないと鍔拉・油鍋・飛叉・鐵燭の中で生前の惡事に適當なものへ送られる。普通は白状しないから四殿に送られる。……中略……五殿には反光鏡があつて生前の惡事が皆写る。こゝで正直にいわないとその鏡をのぞかせる。皆白状せざるを得ない。するとそれによつて、控眼、扒心、刀腸子などに処せられる。（以下六殿、七殿、八殿に於ては前生の惡事を承認させることを繰返す。）九殿では裁判をやり、こんな惡事をしたら次の生では、犬、猫、鼠になれなど、という。十殿では猫になる者は猫の皮を、犬になる者は犬の皮をくれる。これで惡事をした魂は全部を通つたことになる』^{②①}

とあり、次で善事の魂について、

『善事をした魂はどういう道を通るか——城皇廟までは善惡とも同じ。一殿では善惡事ともにきかれる。惡事をしないから善事のみを述べる。それを調査する神を日巡夜巡という。この二人の神が証明してくれると二殿から十殿までいく。（十殿に行く過程で反光鏡で調べられたり、善事の評語をつけられて冥界の幸福が決定する——拙註）。少ししか善事をしないと今の世で十畝くらいの家ならば、次の世は二十畝の家にしかなれない。善事を沢山した者は官吏にされる。自分が善事をしたばかりでなく人に善事を勧めた者は良い學者にさせ大官にさせる。為人容易作人難、再要作人恐則難心無愧作無難處、対天可表身自安、善人はこの世に生れこの句を作り自分の経過した十殿までの惡人の氣の毒なことを語り善事を人に勧める』^{②②}

右の応答内容には善魂惡魂の別はあつても、その共通する觀念は因果応報といった考え方が強調されていよう。つまり靈魂の靈界遍歴過程の中にその肉体は一度び滅び去つても、魂魄はこれを離れて未來に転生するというのである。（仏教で云う地獄・極樂の世界に転生することか）その貴重な魂魄の永續をねがう所謂靈魂不滅の如き意識には、自己の存在性を永遠に確約してくれる善靈の世界と惡魂の世界との明確な秩序立つた考え方が必要なわけであらう。

殊に習俗的慣行に左右される農民にとっては、斯る靈魂の未來世の問題は生活とも直結した切実なことである。しかし、彼等が靈の転生を意識することによって、現世の自己を淨化しようとする自覺的（本質的）な存在者としての志向性を所有するか否かは習俗信仰の立場から眺めた場合には、無理な解釈となろう。

如上の見方は仏教に於ける「善を勧める」教説と結びついた考え方で、旗田氏の調査にも誠告的な意味の報告が見られるが、⁽²³⁾こうした意識が生活規範と直結して彼等の宗教意識は俗信的慣行の枠内にとじこめられていくのである。併しながら、「魂魄を崇拝すべきもの」と説くのは直接的には儒教の魂魄思想を土台として成立しているもので、仏教々理の無魂魄思想で解釈することは出来ない。又、靈魂の靈界遊歷を説くのは仏教的俗信仰であって、仏教々理の純粹な意味での立場ではない。概して、華北の場合にはその靈魂觀は哲學的に洗練された思想的根拠とか、或は象徴的に理解する志向は見られず、極めて素朴な遊離靈の転生という考え方が一般的である。

我が国に於ける靈魂觀の特色は『死者靈が死者そのもの、副人的形象靈として意識せられ、死者儀礼がそのまゝ死靈崇拝の儀礼』⁽²⁴⁾となるとところに特徴が見られるようであるが、然るに中国にあっては、死者と靈魂を同時に意識することは稀であり、寧ろ、死者靈や祖靈は肉体から遊離した存在者と見るのが普通である。⁽²⁵⁾しからば、華北村民が死者に対する儀礼を通して死礼崇拝から祖先崇拝へ信仰が意識的に發展をとげる素因は何処に求められるのであろうか。これに関しては、『祖靈を祀つことは子孫として孝養をつくす』⁽²⁶⁾といった家父長制家族社会の孝養倫理の規範が大きな契機であると見たい。⁽²⁷⁾もちろんこうした祖先崇拝は、純粹な宗教的信仰と云うよりも倫理規範に要請され縛られた在方であって、華北村民の多くが仏教的無魂魄思想の影響よりも、儒教の倫理規範から強い影響を受けていたことが知られるのである。

ところで、仏教が中国へ移入されても、仏教は輪廻転生（業）思想を説き輪廻からの離脱（解脱）を強調はしても先祖の追善供養とか祖先崇拜を悉んど説かなかったために、仏教は家族道德を破壊するものとして論難された。従ってインド思想そのまゝでは中国民族に受容されることは困難であつた。そこで仏教は中国人一般の祖先崇拜（儒教倫理の儀礼）祭祀の中に順応する傾向を示さなければならなかつたが、その好例として、盂蘭盆会の行事が習俗信仰のみでなく宗族祭祀としても重視されて来たのは、そのよき証左であると、多くが認めているところである。

この問題に関して華北村落の場合には如何なる模様であらうか。山東省歷城県冷水溝莊の調査資料によつて考察しよう。

『祖先の靈は生きていと思うか——若し靈がないとすれば祀る必要はない』。『祖先の靈は子孫に福を与えてくれると思うか——子孫が誠を尽せば降してくれる』。『祖先の靈は見えないのに何故祀るか——見えないけれども子孫としては怠れない』。『祖先の靈は生きていと思うか、死んでいと思うか——生きていとは思わない。子孫が詣るのは子孫として孝を尽すしか考えない』。『祖靈が祟りをするのではないか。福を齎すことはないか——祟りをするのではない。福を齎らすことについては判断ができない。たゞ子孫として誠心から孝行を尽すのみ』。『直接には祖靈に交り得ないか、降靈者を介して交り得ると考えているのではないか——そう考えている者もあるが自分は信じない』。②

この調査によれば、(一)、祖靈そのものに対する畏怖や尊敬の念は見られないこと。しかし(二)、孝養倫理を意識するときは祖靈崇拜への志向性が充分に見られることである。今この拙文では、後者の見方を問題とするのであるが、祖靈を祀ることによつて孝養とつながり、孝養を祭祀行動に表はすことは先祖の生前のみでなく死後にも仕えることを意味している。従つて、彼等の祖先崇拜の対象は決して不特定な一般性の人格ではなく、あくまでも血肉の親であり父系的血縁の祖先である。これは祭祀者側にしても同様に一般性の者ではなく、あくまでも特定の血縁者の子孫である。それ故に凡そ祖先崇拜と云うのは父祖生前の畏敬がその死後にまで引きつがれ、孝養倫理と連関しながら家族結

合の原理となっている。この意味からすれば、華北の家族は祭祀共同体 (Kultgemeinschaft) に属していたと言える。⁽¹⁹⁾これについては仁井田博士も『どこまでも閉鎖的な家族なり血縁なりの枠内のものゝ固定身分なものにしかすぎないでなからうか。そのいわゆる孝が「最も拡張」したところで、原則として祖先(血縁)を対象とするだけにしかすぎないことは、重訳教授の高著の材料の内からかえって論結できる』⁽²⁰⁾と説かれているが、こうした同族血縁関係の祖先崇拜は、家父長制家族倫理の意義を機能化しつつ、他方では生活規範の枠内に宗教的信仰の形で保有される慣習が混融された所に生れたものである。⁽²¹⁾

こゝで、数少い調査資料ながら祖先崇拜に対する批判と否定的な態度を示す志向にふれておこう。

『祖先は生きている家族に対して何も役に立たないか——人死就完了』⁽²²⁾。『墓へ詣って家の栄えるよう金の貯るよう、子を生れるようにと祖先に祈らないか——祈らない』。『祖先は家を守ってくれるのではないか——死んだ人は何もできない』。『豊作のとき、祖先の墓に御礼に詣らないか——しない』。『位牌をもっている人は位牌に対して豊作の礼をいうか——いわない』。⁽²³⁾

右の調査によれば、祖先のもつ超自然性、超人間的な機能と尊厳性は否定され、子孫の為に附与される招福觀念に対しても消極的志向を示している。而して、こうした農民の志向性は日常の現実生活の貧困の中から生まれた自棄的な打算性を含んだ応答であって、必ずしも真意から祖先崇拜を否認するものではなからう。従って、共同体内・家族道德の枠内に於ては矢張り祖霊崇拜の慣習に従事するのが常である。家族制度が確立されると共に祖先崇拜の儀礼も家族倫理の規範に歩調を合せて機能化され血縁の初代・家系の初代以来の故人を祀る宗教的祭祀及び信仰へと発展するのである。このことは、華北に於ても——上米の調査報告の解釈に誤りなき限り——同系血縁者による祭祀が、儒教倫理(孝)を主体としながら展開され、宗教的慣行の占める比重は、極めて大きく農民の日常を支配して、祖先崇

拝を誹謗することなどは論外であつた。

四、自然崇拜意識（雨乞を中心として）

自然崇拜とは、ある固定した自然現象に価値（怖畏）を認めて崇拜する自然発生の原始形態を指すのが普通である。若し華北村民の崇拜対象としては、(一)、天体現象（太陽、月、雨）(二)、地上現象（大地、水、河川、山岳）(三)、樹木（否定的）が調査報告されている。⁽³⁴⁾ 自然崇拜が行われていることは、華北村民が自然的条件から強い影響をうけることによって生活行動が決定され、そこから固着觀念（fixed ideas）過価觀念（prevalent idea）⁽³⁵⁾の意識が発達していることを意味している。

さて、華北村民の最大の関心事は、雨水を通しての祭祀に集中され、而も共同体的性格を帯びながら自然崇拜の中では最も重視される問題である。さて華北農民が一縷の願望を托して行う祈雨の方法や祭式について具体的に眺めてみよう。先づ、山東省歷城縣冷水溝莊の調査によれば左記の如くである。⁽³⁶⁾

『雨請はどのように行うか——雨請を始める時は三日間全村の男女が齋戒する。ねぎ、にんにくを食はず、男女交らず、沐浴しない⁽³⁷⁾。村中から四人を選ぶ。辰年の人。四人が玉皇大帝の像を担いで紙房莊にある白泉に行く。……中略……四人は玉皇大帝を担いで持ち帰る。大帝を安坐させる。正午に升表を紙に書く。形式文章は一定していないが、内容は旱天で村民が苦しんでいるから降雨を願いたいというようなもの⁽³⁸⁾。升表を持って天地台の前に跪坐し、一般の者は叩頭参拝する。それが済むと竹製の籤（九十六籤ある）をひく。籤簿に照すと何日雨が降ると書かれている。升表はたゞんで表匣子に入れる。それとくもに、その箱の中に七針、八宝（昔の錢）、珠紗、茶葉、上天梯（木製の小さいもの）、登雲鞋（木製）を入れて焼いてしまふ。終つてから天に向つて叩頭し、また玉皇大帝に叩頭する⁽³⁹⁾。これは儀式が済んだという意味。雨請は三日の齋戒が済んでから四日目に行う』。

この調査内容の意味するところは、雨水と農耕生活が密接不離の關係にあること、雨乞行事は村落の祭祀の一つで個々人の力では不可能的な自然的な現象であること。従つて、村民の多数が共同して真意を表白するならば、龍王・玉皇もその神意を動かし降雨をなすという淡い願いがこめられていること。そして村民の現実生活の利益と共同体の安寧を期待する所謂呪術的な習俗信仰であることが知られる。そして、幸運にも降雨にめぐまれた時には、『三日内に雨が降れば供物（許願・還願）して祈る。村中に天降大雨という貼紙をする』^{④①}。『還願の時には村長、甲長は必ず出る。村民が行くか否かは勝手だが大体皆行つて礼をいう』^{④②}のが通例である。

ところで、「還願・許願」という儀礼は、民間信仰の重要な要素をなし、それは意識的な態度を伴うのが普通である。華北村落に在つてもその例外ではなく、その一・二の例を引用しておこう。

『祈願して雨が降らない場合には還願しない』^{④③}『竜王をもっときれいにすれば今年のように旱害もないのではないか——降つたら竜王を塗りかえてきれいにするが、降らぬから放つておく。降らぬ時には竜王は不靈だと云つて村民は腹を立てる』^{④④}。『祈雨をくりかえさないか——もし雨が降らなければその地方の人が災害を受けるべき時だから該当受害』。『餓死するかしないかと云う時にはそんなことはいつていられないではないか——昔しからの習慣で仕方なし。五日外に雨が降つても還願しない』^{④⑤}。

右の応答は、還願という意識的態度を通して華北農民の極めて実利的な志向を窺うに足るものである。即ち、降雨があつた後に竜王を美しく塗装すると云う意味は、果報を得てうえでの祭祀觀念であり、また、祈願の期間中に神意なくして降雨の恩恵に浴さない場合には、その後降雨があつても還願はしないという態度には、農民の現実性・実利性・功利性の側面を如実に表白していよう。

従つて、斯る習俗的な自然崇拜の立場が固執される限り、華北村民は日常生活の中から呪術的な要素を捨て去るこ

とは不可能であつたであらう。それ故に農民の考え方や意識の中に、明確な志向性をくみとることは出来ない。

『玉皇や竜王等が雨を降らせるという説明以外に何か雨の降る原因につき説明出来ないか——出来ない』。『小学校の生徒で雨の降る原因を聞き帰り、それをあなたに説明したことはないか——なし』。『青少年等は雨の降る原因をどう説明するか——私達と同じ。玉皇が雨を降らせるといふ話を迷信だと考える輩もいるが雨乞のときはやはり参加する。若者も我々も玉皇に対する考え方は違わない』。『玉皇はどんなとき地上に旱魃や水害を与えるか——わからぬ』。『玉皇を立腹させぬようにする神様はないか——なし。神意はわからぬから焼香叩頭することは敬神誠意を示すから、これを受けて玉皇は慈雨を与えてくれる』^④
『雨水に力があるのか——然り』。『その力はだれが与えたか——竜王が雨をつくる。竜王の威力が雨の中にある』。『龍王は何のために雨を降らせるか——水は万物の源でこれがないと人は生きてゆけぬ。結局人を救うため』^⑤
『天はどうして出来たものか——玉皇だという人もあるがよく知らぬ』。『人は何故生きているのか——物を食べるから』。
『では何故物を食べても年齢が来ると人は死ぬのか——玉皇の方で人の命数がきまつているから、それ以上は生きられぬ』。
『土地や雨水があると何故生きられるか——力を借りることが出来る』。『日蝕は何故おこるか——太陽が何物かに災難をうける。何故うけるか知らぬ』^⑥。

右の応答中には、雨乞行事は自然崇拜と結合した觀念と共同体的慣行に協力する態度が積極的であること、殊に強調したい点は、斯る習俗慣行が存続する限り自然現象を科学的に理解して知的考え方を得んとする志向は生れ得ないばかりか、農民の旧い因習を打破する契機も芽生えないのである。例えば、現今、吾人が初等教育に於ても習得される初歩的な幾つかの科学的知識に対してさえも、全然理解されてないばかりか、知ろうとする積極的志向性が見られないことは、調査中に明瞭であり、かれら農民が日常経験する事象の中で自己の能力や熟練で解決が出来ない問題に突き当たった場合には、すべて超自然現象とか、神意によると解釈して割切っているのである。

このことは、過つて旧中国に於て近代ヨーロッパ社会の誕生を促進したような革新（迷信と知識宗教の対決。宗教と科学との抗争）的風潮を経験しなかったこと、あまりに封建的社会機構の圧制が長く存続されて、全く近代的知

識と没交渉だった農村民にとっては、合理主義的思考能力を醸成することが不可能だったことに原因していよう。それ故に、「そんな話は古い」とか「そんなことは迷信だ」⁽⁴⁸⁾と雨乞を否定する小数の農民が居たとしても、共同体的慣行の前には傍觀者的な第三者の立場を固持して共同体から隔離しての生活はあり得なかった。

如上に、自然崇拜の意識を眺めて、そこには多くの改革されねばならぬ要素が盛りこまれていることに視点が集められようが、斯る改革の問題は新中国の誕生と同時に土地改革と直結しながら、強制的に推進されていることなのでこゝでは論究しないが、新中国の宗教政策によって改革される要素が何んであるか、以上の拙文の中から抽出されるならば、本稿の役目は一部を果していよう。

五、結 語

上米の考究範囲内で、華北村民の宗教意識を明確に論断することは、慣行調査資料の扱い方並びに関連資料との充分な詳細分析批判を加えての結論でないから、結語を導き出すことは危険を伴うので控えておきたい。因に、更に華北農民の宗教的慣行を研究対象とする場合には、如上に考察を加えた事項の他に、年中行事。寺廟地・廟産・廟会と市集・祭田・廟を司る道士・墓地と家産関係などに及び、或は華北村落の構造を説明する傍ら、個々の家族成員とその精神的結合・宗教的習俗に現われる同族結合などにも考究の領域を拡めなければ充分とは云えないのである。

而して、家父長制家族社会の解明を主題とする場合には、農村経済と村落機構にピントを合せながら農民の生産関係进行分析することが理論的にも可能性が強いのであるが、拙生があえて、こゝに宗教意識を主題とする上部構造的考察を加えた意図は、マックス・ウェバーの所謂「理想型」の方法論を運用試みたものである。即ち、「生活規

範」「習俗信仰」「家族倫理」「宗教慣行」などの類型項目を本文中の処々に設けて、宗教意識と直結しながら華北村民の宗教的志向性を描写し得たと思っているが、その成否は後日の課題としながら筆を置きたい。

註

- ① 中国農村慣行調査刊行会編「中国農村慣行調査」第一卷一八頁参照。上記資料は以下に屢々引用するので、刊行者と書名を省略して「VOL1の18」の如くにする。尚本調査資料の積極的分析の研究は今日の学界で最も要請されている課題である。
- ② 前掲調査資料に基づく研究業績の主な成果に就ては、前掲書VOL1の63・64頁に掲載される「関係著書論文目録」を参照されたい。
- ③ 慣行調査に基づく従来の研究に於ても、農村経済の下部的構造を分析し或は法意識と生活規範をとらえることによって、農村生活と習俗慣行とを充分に究明されておらう。然しそこに習俗とか民族信仰と云う宗教の下部的要素を考えるとときには、その論点のポイントは宗教的志向性を中心に展開されることが重要と信ずる。
- ④ 「廟」は一般に「先祖の霊を祀る所。靈屋」(新村出編「広辞苑」)。旺文社刊「華日大辞典」の如く先祖の霊をいらい祭る齋場の意味が強いが、中国の場合には上記の意味を含めて「神仏を祀る所」でもあって、ホコラ(祠・叢祠)ヤシロ(社)と呼び慣わされている意味(柳田国男編「民族学辞典」堀一郎「民間信仰」一岩波全書)に近く民間信仰の対象である。
- ⑤ 河北省順義県沙井村(旗田巍氏調査)VOL1の九〇・同省樂城縣寺北柴村(内田智雄氏)VOL3の一五二・山東省歷城縣冷水溝莊(村田久一氏)VOL4の十九・河北省昌黎縣侯家宮(旗田氏VOL5の三五・同省良鄉縣吳店村(同上)VOL5の四三一・等々その他論文中に引用する慣行調査資料を参照されたい。
- ⑥ 民間信仰の特徴は純粹な教理とは無関係なことであり、例えば華北の場合に於ける共同体に於ける信仰形態を抽出してみれば、河北省昌黎縣(旗田氏)の調査に「早天の時には……中略……全村民が祀らぬと無効」(VOL5の三六)・山東省歷城縣冷水溝莊(山本義三氏)「村全体が乞雨の必要を感じたか——そうだ」(4の三一)・河北省樂城縣寺北柴村(内田氏)「どういう風に求雨するか——香と紙を準備して廟の前で焼紙、三日間祈る。三日内に雨が降れば供物(許願・還願)して祈る。村中に「天降大雨」という貼紙をする」(3の一五二)ともあって、地縁的な信仰形態としての祭祀が強い。
- ⑦ 河北省樂城縣寺北柴村(内田智雄氏調査)VOL3の一五二
- ⑧ ⑨ 山東省歷城縣冷水溝莊(村田久一氏)VOL4の十七

⑩ 山東省恩縣後夏寨(内田氏) VOL 4 の四三三

⑪ 河北省昌黎縣侯家營(杉之原舜一氏) VOL 5 の二七・⑫ 同上(旗田氏) VOL 5 の三五

⑬ 河北省昌黎縣侯家營(昭和十七年十月。調査資料第百輯。旗田氏調査。応答者侯定義) VOL 5 の三五・三六・同じ応答者によって財神による家の順平とか子供の病氣平治は肯定されながら、金銭という現実的生活と直結する殺那的なものについては救いのない悲感的考え方を応答している。

⑭ 華北農村の貧窮の厳しさは、農地の零細化と云う土地関係の動態に基づいていよう(拙著「解放前夜に於ける中国農村」棲神三十号参照)。こうした零細農民にとっては蓄財は不可能な現実であり金銭に執着するよりはかえって金銭は彼等の幸福の源泉とはならないことを知りすぎている。

⑮ 華北農村慣行調査資料第九十三輯。村落篇第十二号。VOL 5 の四三二・四三三

⑯ 河北省昌黎縣侯家營(旗田氏) VOL 5 の五八・応答者孔子明は木村内で文字を解する開明的な農民で村長の職にある。

⑰ 山東省歷城縣冷水溝莊(内田・早川両氏) VOL 4 の六一

⑱ 前掲所にて村田久一氏調査・VOL 4 の一九一

⑲ 「儒也来了」(お前も来たか、の意味)とは、生前中に惡徳を積んではならぬことを誠しめた言葉で、一般に土地廟(村民の生死病氣を管理する土地爺を祀る)の扁額に書かれている。「悪いことをすると死んだ時に土地爺が「儒也来了」ということを村民は信じているか——信じている」。「病氣や事故で死ぬのは土地爺が呼びに来るのとは異なるのではないか——現死現象で、やはり悪いことをしていたために、土地爺が魂を呼びに来たのだ」。「悪いことをせんでも死ぬことはあるだろう——ある。今生(現世)では悪いことをせんでも前生(前世)で悪いことをしたために」(河北省良鄉縣吳店村(旗田氏) VOL 5 の四三一)とあって、華北村民の神罰観がよく語られている。

⑳ 靈魂(soul, spirit, (英) Seel, Geist, (独) atman (梵) psyche (希)) の意味のとり方は幾様にも考えられるが、こゝでは「肉体の死後または肉体を離れて存在する人格的靈魂(陰影靈・形象靈)を指して、生きた人間、又は死後の第二存在として根本的に人格的存在する發生上、概念上の意味をもつもの」と取扱いたい。従ってこの解釈では時間上の無限の存続を意味し、祖先崇拜とか輪廻転生と結びついた靈魂不滅(immortality (英) Unsterblichkeit (独)) の觀念を生む、低い俗信の所有者であれば、肉体的・精神的・生活上の種々の悩みはすべて靈の問題と直結されて、その救いを靈界に求めることはアニミ

ズムの成立過程を見ても明らかである。

(21) 昭和十七年十月慣行調査資料第一〇輯・河北省昌黎県候家宮（内田氏と候定義との応答）VOL5の一三〇・候定義の応答は仏教から学びとった因果応報の輪転転生思想と、その人生観に道教思想が融合して死後の十王審判による信仰が表明されている。華北にも土地廟・城皇廟などの多くの村廟が祀られるのはこの信仰が行われていることを物語っている。

(22) 註⑨参照・本文の誠告の意味と同時に人間の命運が神意によって決定されているとする「玉皇の方で人の命数はきまっているからそれ以上は生きられぬ」（河北省昌黎県候家宮・山本氏・VOL5の二九七）と云う人生観にも命運の幸福ならんことを希う決定的な意識が働いている。

(23) 柳田国男編「民俗学辞典」（東京堂版六七八頁）参照・吾国で御霊を死者の副人的形象霊と意識する背後には霊に対する畏怖の観念がある。堀一郎「民間信仰」（岩波全書）第八章「祖霊及び死霊信仰と他界観念」（二〇三―二四六）にも民間信仰の中核をなす死霊・祖霊崇拜の習俗が詳説されている。

(24) 河北省良鄉県吳店村（旗田氏）「もしあなたの父が死んだら魂魄はどこにありや——魂は天にあり、魄は地にあり、その魄は廟にあり、故にあり、位牌にあり」「それでは廟と関係があるのではないか——関係なし。魂は位牌にある」（VOL5の四五二）。同所で早川保氏調査（応答長友三）「死んだ人に魂はないか——ない」。「それではすぐに焼いてしまってもよいではないか——焼かないのは中国の習慣だ」。「死体を焼くと靈魂の宿る場所がなくなるからではないか——それは迷信だ」。「位牌に霊が宿っているのではないか——そういうことはない」。「位牌の〇〇之神位というのは死んだ人の靈魂につけたのではないか——それは単に記念のためだ」。「祖先は生きている家族に対して何も役に立たないか——人一死就完了。但し今の子孫に財産を残してくれたのは有難い」（VOL5の四六一）。上記の中で旗田氏と早川氏の調査内容に大きな相違が見られることは注意されよう。前者が靈魂の存在を認め、後者が否定的立場から祖先霊の權威さえ否定することは祖先崇拜の志向が消極的である。併し両者共に靈肉は分離しているとするのは一致している。

(25) 山東省歷城縣冷水溝莊（山本義三氏）「祖先の霊は見えないのに何故祀るか——見えないけれども子孫としては怠れない」「祖先の霊は生きていると思うか、死んでいると思うか——生きているとは思はない。子孫が詣るのは子孫として孝を尽すしか考えない」。「たゞ子孫として誠心から孝を尽すのみ」（VOL4の五九）

(26) 儒教倫理は勿論、農民の信仰生活に全般的な支配力をもっていた道教倫理も、家父長制的であり、家内奴隸制的であり、子

の一方的な無定量無対価の奉仕——孝——を説いている。この考えは「父は子の天」「夫は妻の天」と云う儒教道德が基盤となっている。若し孝養倫理の枠によって祖先崇拜が行われれば信仰の問題ではなく道德の問題である。仁井田博士「中国法制史」(岩波全書)二一三頁。拙著「中国農村における法意識の変革」(棲神三十一号)参照。

②⑤ 内田・早川両氏調査。VOL 4の五九―六十、この調査は冷水溝荘の村民の信仰概況を報告した内容で当該地域に於ける子孫の祖先に対する態度がよく窺える。

②⑥ 同族、同姓が祖先の祭祀墓参を行うことは、血縁意識による家族共同体の成立と関係がある。河北省昌黎県侯家営(材之原氏)祖先の祭祀は長男だけがするということはないか——正月は一家揃ってする」「墓地はあなたの家だけの墓地か——我們這幾股のものだ」(VOL 5の一〇九)・河北省恩県後夏寨(内田氏)「老祖先を祭る時は候姓全体が集るか——十月一日(清明節)には全部が紙を持っていつて焼く」(VOL 5の一六)・河北省樂城縣寺北柴村「祖先の墓参を清明節と正月(旧曆除夜)にするのが村の習慣になっている」(VOL 3の二八)・マックス・ウェバーによれば、この祖先崇拜を中心とし家長制的に構成せられた団体は恰もインドのカスト制度と同様に、中国社会に於ける伝統主義の最後の防塞として、従ってその停滞の執拗な原因となった、と(経済と社会)に述べているが、家族共同体は中国の近代化の停滞に決定的意義をもっている

③① 仁井田陞「中国法制史」(岩波全書)三〇頁・尚本文中の重沢教授(京大)の高説とは「孝の道德意識が家庭から社会へと空間的に拡大されて祖先崇拜の領域も拡張された」とするもので、仁井田教授はこれに反論を試みられており、社会法制史学の方法論に立脚する拙生の論究に大きな示唆を与えてくれる。

③② 同姓・同族の血縁的祖霊祭祀は夙に、論語「その鬼に非ずして祭るは詔である」と云うが如く、古典的・古代的性格をもつ儒教倫理による儀礼の社会性を見ることが出来る。

③③ 註②⑤参照せよ。尚、山東省歷城縣冷水溝荘(山本義三氏)「祖先には何故祈らないか——祖先より鬼君(拙註——冥界に存して超人間的靈の保有者)の方が効力が多い」(VOL 4の五九)とあって、祖先に家族の幸福などを祈願するよりも村廟に詣る傾向が強い。

③④ 天体現象に関して、河北省樂城縣寺北柴村(佐野・安藤氏)「二月初一日、太陽生日——吃因祭・初二日、龍擺頭——太陽の出来ない間は水を汲まない」(VOL 3の八二)・山東省恩県後夏寨(内田氏)「太陽社とは——二月二日太陽の誕生日、その日は太陽の出る時に全村の人が太陽の出迎をし、晩には太陽を送る。その時、紙入、紙馬、輿を焼く」(VOL 4の四五〇)・河

北省昌黎縣侯家宮（山本氏）「天はどうして出来たか——玉皇だという人もあるがよく知らぬ」「土地や雨水があると何故生
きられるか——力を借りることが出来る」「雨水に力があるのか——然り」（VOL5の二九七）・「日蝕は何故おきるか
——太陽が何物かにより災難をうける。何故うけるか知らぬ」「日蝕後は吉凶どんなこととおきるといわれているか——悪い
ことがおきる。不打糧（收穫がとれぬ）といわれる」（VOL5の二九八）「甲子豊年、丙子旱、戊子蝗蟲、庚子乱、惟有壬
子水連天、十日無子天下乱の民諺に關して大体右の如くなるか——概してそういえるが、戊子蝗虫は本地には一寸適當せぬ」
（VOL5の三〇〇）・河北省樂城縣寺北柴村（杉浦貫一氏）「自然崇拜をやっているか——毎日太陽を拝み一日の平安を祈
ることが村民のかんりの数の人々によって行われている」（VOL3の二八）・地上現象に關して、山東省歷城縣冷水溝莊（
内田氏）「泰山に邪氣を鎮座する力があるか——泰山には廟があり邪氣を圧える」（VOL4の六〇）・山東省恩縣後夏寨（
内田氏）「泰山社とはどういうものか——四月十八日、泰山娘娘（碧霞元君）に進香に行く。正月から四月十八日までのうち
に」（VOL4の四五〇）・華北村民の自然崇拜の大概を眺めたが、この他にも多量の調査報告がなされているが省略して、
他の一部は本文と後記の（注）に譲りたい。華北村民が最も関心をものは雨水であり、慣行調査にも「雨乞」「乞雨」
「祈雨」「禱雨」といった項目が設けられて、自然崇拜の中でも特に大きな比重を示し農民の生活と直結した深さを知られ
る。

③⑤ 過働觀念、固着觀念と云うのは或る種の神經症（恐迫神經症の如き）の徵候に見られる病的なものでなくて、今こゝに拙生
が用いる意味は、正常な觀念で精神生活が支配される思考とか意識を指すのであって、斯る觀念をバックとして自然の影響が
如何に日常生活（農耕）と直結されていたかを、華北村民の実態を通して探らうとするものである。

③⑥ 昭和十五年十一月、華北農村慣行調査資料第二十二輯。VOL4の六〇参照。

③⑦ 前掲書。内田氏調査「雨乞の時、食べられないものは何か——牛羊肉、豚肉、慈蔞、男女不寝」（VOL4の八九）とも
ある。

③⑧ 祈雨祈願文は不定ではあるが、山東省恩縣後夏寨（内田氏）「竜王爺爺神靈・現今旱日久不雨・衆人等求神靈氣・如三日以
外五日以内降下大雨・修醮・三天・誠心・還願」（VOL4の四三三）とあり、斯る文書を三通發する（焼く）のが通例で、
朝、午、夜の三回雨請する。河北省昌黎縣侯家宮では「小がめに柳の枝をさし黄色の紙をはり」「九江八河五湖四海竜王之位」
と書き途中井戸を見付けたら跪いて拝む」（VOL5の二八）ともある。（但し同地区は低地の為め水害を恐れて雨乞を悉く行

わな——拙註)

③⑨ 河北省樂城縣寺北柴村(旗田氏)「東関にある童王の木像をかりて来て與に入れて村中を廻り、各廟(本村には観音・関帝・真武・五道・三官等がある——拙註)の前で焼香する」(VOL3の六五)とも報告されている。

④⑩ 河北省樂城縣寺北柴村(内田氏)VOL3の一五二

④① 山東省歷城縣董家區梁王鄧路家莊(旗田・内田・本田・安藤・塩見各氏)VOL4の三五六「還願」とは願ひどき、願もどしの意味で祈禱を果したから、それを取り消そうとすることである。

④② 山東省恩縣後夏寨(内田氏)VOL4の四三三

④③ 河北省良鄉縣吳店村(旗田氏、応答超啓・張友三)VOL5の四四二

④④ (註④②) 参照。VOL4の四三六

④⑤・④⑥・④⑦ 河北省昌黎縣侯家宮(山本氏)VOL5の二九七・二九八・(註④④)を併せ参照。

④⑧ 山東省歷城縣冷水溝莊(山本義三氏・応答冷水溝莊保長任福裕)『雨乞の儀式は馬鹿らしいと思つてゐる。昔からの慣習だから賛成するだけだ』(VOL4の三一)同処にて内田智雄氏調査『雨請も無理に求むべきではない。こういう言葉がある。

「靠天吃飯、量力求財」「天作孽猶可為、自作孽不可活」(尚書太申篇の言葉か)』(VOL4の六〇)・河北省樂城縣寺北柴村(旗田氏)『こんなことは迷信だ』(VOL3の六五)・など否定的意識を示しているが、共同体の祈雨の爲めならば参加するのであつて、否定しながら雨乞行事の迷信的根拠が理解されていないので、否認の態度も消極的である。

拙稿の作製に當つて東京大学史学会委員会の好意ある示唆——「村落共同体の性格分析の線に沿つて宗教意識を把握」され、「習俗信仰の個々の現象を具体的に分析する中で近代的な科学認識と対比されること。」——をうけました。本稿に表現はできませんでした。後日にその成果を問いたいと思います。」

(昭三三・八・十初稿、—史学会々員)

W・B・イ^エイツ小論

桐 谷 四 郎

W・B・イ^エイツは一九六五年の生れであるから、その青年時代の教養は世紀末的である。

アーサー・シモンズはマラルメの火曜会に出席し、その「文学に於ける象徴主義運動」（一八九九年）を書きこれをイ^エイツに献じた。象徴主義とはジャン・モレアの言葉を借りれば説明、叙述、客観描写を斥け、ある観念、対象を触知しうる姿で表わそうとする。しかもその観念、対象とはそれだけのものではなくして、常にそれらのものと原初的なものとの神秘的な親近関係を表わすものである。即ち象徴主義とはロマン主義、古典主義より更に深き意識を基盤として成立している。

イ^エイツは最初ブレイク、シエレイ、ロゼッティの詩を学び象徴主義に近接した。次にシモンズに導かれて、フランスの詩人達に親しんだ。更に重要なことは、その青年時代に於て西欧神智学、神秘学に接近したことである。上述の如く象徴主義とはその本質に於て、宇宙、世界の神秘に到達せんことを目的とする。イ^エイツは象徴主義に親しむと共に西欧神秘学に接近して世界の神秘、本質を把握せんとした。古来人間に触れたすべてのものを容れる大いなる記憶は象徴によって呼び出すことが出来ると信じたのである。併しイ^エイツが究極に於てこの神秘に到達したかどうか

かは知らない。併しながら彼の青年時代の象徴主義、神智学の訓練は、彼に対してある意味に於て、意識下の世界にまで達する如きより深き内面性を与えたとは言いうるであろう。

我、世界共に過ぎ去る。

冬空の下を流れる、青き水のゆらめき

大空の水泡、流れる星の下

人の心の中に

このさみしき姿は生き続ける。

さみしき姿とは吹きすさぶ無常の風の嵐だ。この無常の風の嵐はイエイツの筆によって、より深き内面性を得て具象化された、といふ得ないであろうか。

元来、世紀末の文学、象徴主義の文学なるものは、十九世紀を貫流する科学、唯物思想に接して生れたものである。理知を斥け、精神性、直観を重んじ、俗世界を離れ、内的美の世界に到達しようとする願望はイエイツの生涯を貫くものであった。

すべては醜く、そこなわれている。

すべてはつかれはて、陳腐である。

路傍の子供の泣声、車のきしみ

冬の泥をはねかえす農夫の重い足どり

それらはすべて

私の心の奥にバラの花を咲かせる

あなたの姿をそこなうのだ。

この詩は初期の詩集「葦間の風」（一八九九年）の中の一編であるが、その後半に於てはイエイツ後年の重要なテーマである混沌の中に秩序を打ちたてようとする願望が歌われている。

私はそれらのものを、新しく打ちたてたい。

そして大地と空と水で造りなした緑の丘に座りたい。

心の奥深くバラの花を咲かせるあなたの姿を夢みるため。

他方イエイツの青年時代にはアイルランド独立運動の大立物バーネル、オリアリイが在りし。特にイエイツはオリアリイから大なる影響を受けた。又彼の生涯を通じての恋人、いくつかの美しき抒情詩の主人公モード・ゴンと知りあったのもアイルランドの独立運動を通じてであった。バーネルは一八九一年に死ぬのであるが、二十世紀に入ると共に独立運動は次第に騒然たる趣きを呈してくる。この独立運動に刺戟されてイエイツはケルトの民謡、民話を研究して作詩のインスピレーションとするのであるが、その多くは俗世界を離れて理想国、それはイエイツにあっては古代ケルトの国、朝露が光り、わずみ色のたそがれが美しく、神々が角笛を吹く国であった。

この様な逃避的な詩を書いていたイエイツはこの騒然たる二十世紀初頭のアイルランドに直面して如何様に感じたことであろうか。一九〇四年の詩集「七つの森」の一篇「アダムのかみ」に於ては、イエイツの苦悩がまぎ／＼と歌われている。そのテーマは曾ては愛は高尚なる礼儀（high courtesy）を以て歌われたのであるが、今やその様な純粹な愛というものは考えられなくなったということである。イエイツも言及しておると考えられるのであるが、この

場合の愛を美の概念に置きかえることによってその意味する処はより一層含蓄深いものになるであらう。この「七つの森」に続く「緑の冑」「責任」などの詩集に於ては従来の縹びようたる美の世界、ケルト的美の世界はしばらくすれて、そのスタイルは古典的な緊密さ、固さを持ち、意味する処は明哲さを加えたということが出来よう。「緑の冑」の中的一篇「第二のトロイを願はず」は恐らく奔放な美に恵まれた志士、モード・ゴンを歌ったものであらうが、騒然たる独立運動の現実を歌いながら巧みにトロイ戦争の伝説の美女ヘレンを聯想して、モード・ゴンのイメージをロマン化する手法は注目すべきものがある。

我が青春の日を悲しみもて充たし、又無知なる人にはげしき途を示し、小国アイルランドをして大
国イギリスに向わしめたとして私はどうして彼女を責めることが出来ようか。炎の如き単純なただ
さ、ひきしぼった弓の如き美、高尚で孤独で厳肅な美を持った彼女の心は何によって安らぎ得たで
あらうか。彼女の為しうることは何であつたか。焼きつくすべき第二のトロイがあつたのであ
らうか。

現実を詩化する、詩の高さにまで高めるということは現代詩の持つ重要な問題の一つであり、エリオットはイギリス十七世紀の詩人たちの用いたウィットによって、この問題を考えようとした。即ち知的ヴィジョンを惹き起そうとする主知的な手法である。イエイツの詩は知的ではない。彼にあっては、あらゆる現実は何らかの意味に於て理想、あるいはロマンの世界を離れたものではない。あらゆる現実的世界の奥にひそむ本質的なものにイエイツの心は惹かれたのだ。

詩集「責任」の中には「一九一三年九月」「亡霊に寄する」などアイルランドの独立運動あるいは当時の俗悪な世

相、人心を歌った諷刺詩がある。前者は当時の独立運動の一方の雄であったコノリーの労働者の運動に対し資本家は工場閉鎖を以てこれに答えた。イエイツは労働者に味方し、たゞ祈り蓄えることをことゝする当時の世相を悲しんで独立の志士オリアリーの活躍した昔を憶れたのである。

ロマンティックなアイルランドはもうこゝにはない。

それはオリアリーと共に墓場の中にある。

イエイツは資本家、労働者の対立に対して労働者に味方したのではない。俗悪なブルジョア意識に対して、俗悪な当時の世相に対して、労働者の意識をより純粋なもの、ロマンティックなものとしてこれに組したのである。後者「亡霊に寄する」の第一聯は偉大な独立運動指導者パーネルを歌い、俗悪中傷をことゝする当時のアイルランド民衆を攻撃した。第二聯に於ては勝れた劇作家シングの作品に言及して、これを解し得なかった低劣な国家主義者共を嘲笑したのだ。これらの詩に於て、アイルランドの岸辺を吹きすぎる潮風とか、灰色のかもめなど祖国の風景を点綴して、曾ての美しき、ロマンティックなアイルランドへの郷愁を秘めていることは注目すべきである。

イエイツの当時の独立運動、アイルランド国家主義者達に対する態度は複雑なものがあつた。当時の民衆の教養は低く、独立運動も派閥の争いに明け暮れる有様であつた。イエイツは勿論独立を欲したであろうが、民衆の無教養、俗悪さに対して神経をいらだたせた。こゝに彼の保守的な貴族主義というものが生れてくる。それは周囲の喧騒、俗悪をよそに己れの純粋性、自我を守ろうとする。それは混沌の中に秩序を打ち樹てようとする意志でもある。一九二五年の散文作品「幻想録」に於ては、人事、世界の百般を月の盈虚、二十八の相を以て解釈しようとする。併し彼自身の言葉によれば、この様な体系を何も彼自身信じたわけではない。たゞ其後の作品に自信と力を与えたのは、この

様な稀有な経験であつたという。それは又闇黒の中に光を求め、混沌を通過して秩序に至る確乎たる自信を表明するものでもあつた。

烈しき旋回に疲れはて

鷹は鷹師の笛を聞かず

もの皆はくずれ落ち、中心を支うる能わず

世界には、たゞ混沌あるのみ。

血にかすむ思潮はあふれ

無垢の掟は姿消しぬ。

よきものすべて確信を欠き

邪しまなるもののみあれ狂いぬ。

詩集「マイケル・ロバーテスと舞姫」（一九二一年）の一篇「第二の啓示」の一節であるが、イエイツは二十世紀初頭の世相を月の第二十三相に象どり、その混沌の姿を歌つたのである。次の一篇「我が娘に対する祈り」こそ、イエイツ晩年の心境を窺うに足る作品である。イエイツが幼き娘に望むものは、相応の美しさと礼儀とやさしさ、おだやかな心である。そして最も斥けるものは知的憎悪と傲慢の心である。

すべての憎悪の心がなくなるとき

魂はその根本の無垢の心をとるもどす

そしてそれは自らを喜ばし、ゆるし恐懼させる。そして

それ自身の意志は神の意志であることを知るのだ。

その時には、あらゆる人が顔をしかめても、又

如何なる狂乱怒濤が訪れようとも

人は幸福でありうるのだ。

願わくは花簪が娘をすべてに慣例と儀式が守られている家に導かんことを。

傲慢と憎悪は大道に行商される商品である。

慣例と儀式において、何処に無垢の心と美が生れるであろうか。

この様にすべてに慣例と儀式を守ろうとするイエイツの態度は、変貌脱皮を続ける二十世紀の現実に直面して、激しい摩擦を惹き起すことは必然である。こゝに彼の悲劇的な貴族主義の姿が、烈しく浮き彫りされる。

流れをさかのぼり、夜の明方に、水ほとばしる石の傍に釣糸を垂れるあの廉直の士を私は仄ぶの

だ。彼らこそ私の誇りをうけ継ぐ者たちだ。その誇りは、朝の直光が放たれた時の早朝のその様、

あるいは豊饒の角のそれ、あるいは水枯れた時の爽やかな俄雨のそれ、あるいは白鳥が日没の光を

見つめ、黄金の流れに漂い、最後の歌をうたうそれにも似るか。……………

この様なイエイツの誇りは、そのまゝ彼にとっては喜びなのだ。それは魂の喜びだ。あらゆる俗悪、低劣なものに対する怒り、その怒りは一種の喜びなのだ。彼はドロシイ・ウエルズレイスへの手紙（一九三六・一二・二三）に次の如くいう。「憎悪は受動的な苦しみ、併し怒りは一種の喜びだ。オランダのある神秘主義者はいふ。世界がこの私の喜びにおのゝこうとも、私は限りなく喜ばねばならぬと。喜びは魂の救いだ」晩年のイエイツは異常な烈しさを以て

魂の喜びにおのゝいた様に思われる。

老人はとるに足らぬもの

杖にすがったおんぼろの案山子だ。

もしも魂がそのおんぼろをよしとして

手を打ちかわし、声高く歌うことがなれば。
……………

(一九五九・四・九)

通師法縁について

林 是 幹

先頃一ノ瀬法類（嶺ノ字法類）の某師から縁祖について質問されたので、左記の書に拠って縁故の人々のために之を記述した。

一、発行者 関 観朗 「諸檀林並精真法類」 大正七年 刊

一、編者 影山堯雄
発行者 新川日見 「小西法縁史」 昭和卅四年六月 刊

「身延山史」 「日蓮宗年表」 等

一、法 類

以下「小西法縁史」に由る。

法類はまた法縁或は法眷ほっけんともいわれ仏教或は宗門内に於ける同類親縁の意に用いられる。こゝに一人の先師先匠と仰ぐ人の許に属する師匠からその弟子へ、その弟子から孫弟子へと承け伝へ、また弟子兄弟すなわち法兄法弟法の叔

甥など、これら豎と横とにわたる一群の僧団を同一法類という。またその一群の人々が住持する寺院をその法類の寺と称する。この場合前者を身付法類みつさ、後者を寺付法類として区別する。法類の制度は西紀八、九世紀の頃中国の密教や禪家の間に存し、わが国の浄土宗などの間にあった事が宇井博士の仏教辞典に紹介されておる。わが宗では江戸期に発達した檀林から発生した。

二、法類の母胎（谷指南）

わが宗に於いては一五七五年（天正の初）ごろから、一は関東の上総下総（千葉県）方面に、他は京都方面に、檀林と称する僧教育の道場が設けられ、それらが一七〇〇年（元禄十三年）ごろの江戸の中期前後にわたって、関東、京都両地方に増設せられてついに二十の多きを数うるに至った。その中特に関東の飯高（千葉県香取郡）中村（全上）小西（同県山武郡）の檀林は、京都諸檀林が中等程度のものであったに對し、中学級の上さらに、大学級の学科をも併設したものであった所から

「関東の三大檀林」と称した。

これら檀林を目指して学徒は全国各地から雲集するので、それらの檀林の周辺に次第に多くの寮舎が建てられそれに寄宿した。学徒は教授格の人や最上級生等の嚴重な指導監督をうけて寮生活をした。飯高中村両檀林ともに檀林は高台に建てられ、学生寮や檀林寮は檀林の両側その他比較的窪まった所に建てられた。この地方でその窪地を谷と書いてこれを「さく」と呼んだ。飯高檀林の学寮は中台谷に竜眠庵、城下谷ねがきに向城庵、松和田谷に松和軒が建てられ、これらが各々中心となってさらにそれらの周辺に次々と学寮が増設された。また中村檀林でも西谷に観月庵、東谷に

真如庵が建ち、こゝでもこの他の学寮が相次で増築された。

飯高檀林では全生徒が初め円是院日耀(字住心、函山十八世一五九八—一六五五、五十七才)師の指南をうけていたが、一六三〇年(寛永八、九年)ごろ玄首(寿量院日祐真間六世、一六〇九—一六六四年、五十五才)師が向城庵に入るに及んで、生徒に推されて他方の指南者となった。さらに一六六一年(寛文元年)寂遠院日通師が檀林長即ち能化(又は化主、文講とも云う)就任の際、門下七十余人を率い来り新たに松和軒を開くに至って、こゝに指南団体が三つ鼎立する事となった。指導監督する人を指南頭、指導をうける側の生徒を所指南と呼んだ。中略 生徒は以上の行学両道について厳格な指南をうけ僧道の達成に精進した。

所指南の生徒が指南頭の慈恵に感悦しその学徳に私淑した結果、その指南頭を中心として形造られた幾つかの僧団が出来た、この最初の僧団の流れを汲む弟子孫弟子法兄弟法叔甥等の一団は自らを何々谷指南の者と呼び、これに対し他の谷指南の者もまた自らの僧団を区別し、かくして飯高檀林には三つの谷指南、中村には二つの谷指南別を生じた。

飯高中村両檀林にあつては一つの谷学寮からさらに世代を重ねる内に幾人かの多くの門下を愛育する有力な能化や教授教頭格の人々が出て、かくる人々がその門弟並にその法子孫に敬仰せられ、その人を中心とする一僧団が生ずる、このようにして出来た僧団が即ち「法類」と呼ばれるのである。それ故一の谷指南からまた幾つかの法類が生じた結果となった。随つて法類を区別する名称は多くの場合その中心と仰がれた先師の日号が冠せられ、また縁故のある地名が冠せられる場合もある。例えば脱師法類、奠師法類などは前者、堺法類、小西法類、山科法類の如きは後者の例である。かく専ら人の側から見たものがいわゆる身付法類である。

これらの事史から見ると、檀林は谷指南の別を生みやがて法類の母胎となった。

(以上全書二二頁～二十六頁)

法縁(法類)は斯くして成立した。偕て此の松和田谷の通師法類から

イ、堀ノ内法類

ロ、一ノ瀬法類

ハ、千駄ヶ谷法類

ニ、雑司ヶ谷法類

等が分張し、更に潮師法類も亦この法脈より生れたのである。

(「精貞法類」一〇五頁)

因みに京都山科檀林は通師の師範法性院日勇上人を開祖とするところよりして、山科檀林出身者を、山科法類又は勇師法縁(法類)と云うが、更に山科檀林出身者にして飯高に学びし者を関西にては全て勇師法縁と称して、関東の如く法類を分たない。

註 最近、京都妙伝寺勇師法縁本部より、

「勇師法縁系譜と山科飯高檀林」

と題したパンフレットが出された。

勇通二師興学の法功を敘し、その法脈系統を略記し、仍て以て報本反始、師資相統して教家の本分を果さんことを勧めた小誌である。

三、縁祖寂遠院日通上人略伝

日通上人は京都の産、俗姓は松田氏、一六一四年（慶長十九年）の誕生でその月日は不詳である。別頭統記は生年を録さず、一六七九年（延宝七年）二月十一日化六十六才を掲げて居る。身延山史の通師伝（一五二頁）は前記「精貞法類」（一〇三頁）に拠って居るが、同書がその誕生を一六一五年（元和元年）として居るのは不審である。両親の名も不明であるが、父は通師三十才の一六四三年（寛永二十年）十二月九日卒し、法号を円喜院宗悦日慶と云い、（日蓮宗年表一二六頁）母はその四年前の一六四〇年（寛永十七年）三月廿七日逝去（通師二十七才）、法号を円通院妙与靈尼と云う、共に世寿を載せていない、偶々師範日勇上人の母も同月廿五日に卒去されている。（年表一二五頁）

通師八才にして洛の本隆寺に得度し、十五才に及び洛外南北の檀林に学び、又見性顔師に教を受け、且つ妙伝寺十四世法性勇師に師事す（師資の年令差は十才なり）

寛永十七年（二十才）鷹ヶ峰檀林（寛永四年開創）に始めて集解を講じ又学徒の請に依って更に玄義を講じた。勇師は一六四三年（寛永二十年）山科檀林を開創したが（勇師四十才）、六年後の一六四八年（慶安元年）に通師は師命に依って、玄文兩部を講じ八ヶ年に及んだ。一六五五年（明暦元年）聘せられて師跡妙伝寺第十五世を継承し、傍ら山科檀林に玄文を講じた。

（勇師は通師の妙伝寺入山五年前の慶安三年十二月に四十七才を以て山



通 師 筆 蹟

科檀林に入寂されて居るが、此間妙伝寺住職の空白は如何なるものか)

万治を経て寛文元年(一六六一年)四十八才に至る迄在講前後十四ヶ年に及び、其間妙玄講場を開き、又所化の論議所を設け、更に無尽財を募つて学室の基金とした。即ち山科学庠は勇師がその基礎を築き、通師その不備を補ひ、修営、蓄財大いに勉めた。玄堂に銘して「寂遠堂」と称し、「論議所」を呼ぶに「通玄峰」日通、玄海となせるは即ち通師の功績を後世に伝へるためのものである。

寛文元年山城葛野郡下山田に地を相し、草堂を建て、真如寺と号し、以て栖神の処とされた。翌二年鷹ヶ峰檀林の請に應じて文句を講じた。偶々此時飯高檀林は主職を欠いたが、云う迄もなく飯高は法界の名門、後職に就いて衆議論駁容易に決しなかつた。然し通師の名出ずるに及んで紛議は收まつた。仍て上人はその徳を敬慕する門下七十余人を具して飯高に赴いたが、上人の出講を伝聞して四方の学侶翕然として集つた。上人は浮華を制し、饗宴を禁じ専ら素朴清貧を旨として講解に努めたので、飯高檀林の声望頓に天下に揚つた。師は別に一谷を開き松和田谷と称し、松和軒を創して茲に住した。更にまた文句、止観を講ずるの間兼ねて名目、集解、観心の諸部をも教授した。

一六六八年(寛文八年五十五才一説同七年)池上第廿七世に瑞世し、大いに修営に努めて寺内の観を改む、一六七二年(寛文十二年五十九才)四月復た請せられて祖山第三十三世の猊座に就く、在山八年、一六七九年(延宝七年)谷中瑞輪寺に退蔵し病を養ひ、同年二月十一日春秋六十六才を以て化す。今昭和三十四年は寂後二八〇年に当る。

通師祖山在位八年(自一六七二至一六七九)大いに造営に努められた。今一々挙ぐるを略し、唯一つ上ノ山三光堂の金仏の尺寸像は延宝五年十月十五日に施主京極高勝に依つて造立されたことを特記して止む。

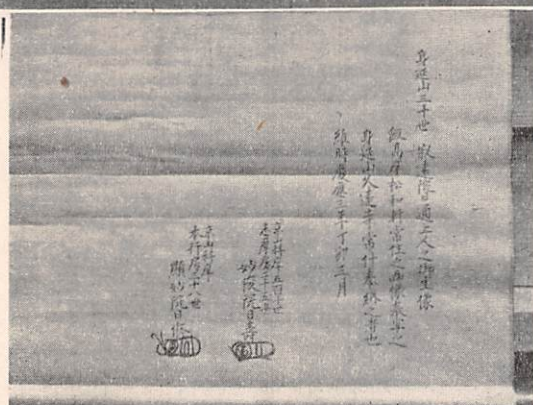
又通師の門下俊傑甚だ多かつたが、就中、延山第卅二世智寂省師、同卅三世遠沾亨師は著名である。

日通上人贊
 飛錫隨緣無定蹤
 本宗究竟又台宗
 興榮兩嶺師曾住
 更軫我朝靈鷲峰
 延山第七十四世 日鑑上人



更に別に左記がある。

通師尽贊
 三学如珠点不虧
 德光内滿有容儀
 丹青難貌胸中趣
 歸命松溪通大師



三、諸法類略記

イ、堀ノ内法類

此の法類は亨寿觀師を以て祖とする。

法性日勇上人——寂遠日通上人——遠沾日亨上人——亨順日奘上人——亨寿日觀上人

上人字を教海と云い、飯高に学び終に玄講主となる。後実相寺、高田感通寺等に歴住し、堀ノ内妙法寺第十八世の法燈を継ぐ。文化四年十一月三日化、寿五十八。

師亦門下多く、関東諸地方に其勢力を發展し、師の門下末孫皆な師の所化名教海の「教」の字を取って字とす。故に又は是を俗に「教の字法類」とも呼ぶ、主として武蔵、越後地方に亦門葉多し。（精貞法類一〇五頁）

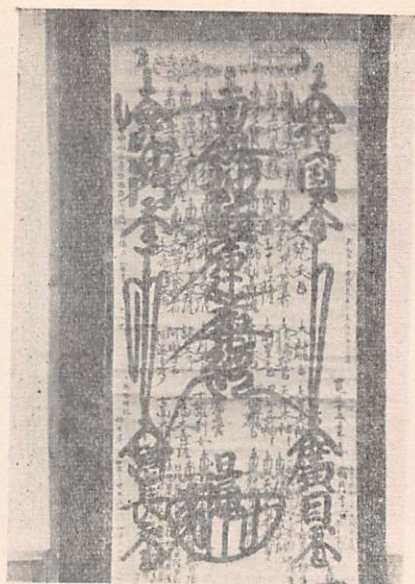
因みに現時身延に在る是の字系法類は、祖山第五十八世、是運院日環上人より伝う。日環上人の門人に是感院日行上人（本行坊中興卅七世 覚林坊卅三世 明治二年四月一日化五十三才 八十三世日謙上人剃髮の師なり）あり、次第して今日に至り編者亦之に属す。（身延山歴譜環師の項）

ロ、一ノ瀬法類

堀ノ内法類の祖亨寿觀師の法弟たる通玄章師を以て祖となす。章師字は眞海、通玄院と第す。飯高上座、松ヶ崎檀林第百五十八代の化主に請せられ、次で大阪大満成正寺に、後甲州一ノ瀬妙了寺に瑞世す。是れ妙了寺眞の字系の祖なり。現今甲陽の地に眞の字を所化名に冠するもの多くは師の末裔なりと云う。

然るに一説に依れば千駄ヶ谷仙寿院第五代の是俊院是俊日如師を以て眞の字系の祖と云い、又眞の字法類が仙寿院

ハ、千駄ヶ谷法類



蔵寺了妙ノ一

を以て江戸宿坊と為し来りしも此關係に由るものとなせり。(同前一〇六頁)

こゝで右通玄章師について大阪市成正寺有光師の示教を得るに、

章師は同寺第十世(寛政十二年八月十八日化寿六〇才)に列するも、章の字に非ずして「通玄掌師」と在り、後に妙了寺に瑞世すとあるも妙了寺歴代に章師を見ない。このこと尚調査を要するも今之を措く。

此法類亦通師系より出で、東京千駄ヶ谷仙寿院開基一源院休遠日遙師を以て其縁祖となす「中略」第五代是俊院日如師に至る、第四世是俊日淳師の上足にして、師跡を継ぎて仙寿院に住し、飯高玄能に進み、後第八十六世の化主となる。終に越後村田妙法寺に晋む。宝歴二年十二月十一日化す。

此法類全く師の時に至りて発展せりと云う。就中越後地方に其門裔栄へて是の字に其系脈なることを表わせり。師の高足に是光院日賢師あり、飯高玄能終つて更に第百十一代の文講主となり、師跡を襲うて村田如法寺に住す。(全前一〇七頁)

ニ、雑司ヶ谷法類

此の法類も亦堀ノ内、千駄ヶ谷法類等と同じく通師法脈に属し武蔵、能登地方に発展せることのみは、知り得べきも、其他法類の始祖等に関しては今史実の徴すべきものを見聞せず。「下略」(同前一〇七頁)

ホ、潮師法類

通師の俊足に智寂省師あり、省師の門下にして草山恵明燈師の英資なる六牙院日潮上人は即ち此の法類の始祖である。(全前一〇頁)

余 録

今春東京都墨田区太平町陽運院主宗会議員新川日見師が影山先生の御助力に成る「小西法縁史二五〇頁」を發刊したことは永久に記念せらるべき功績である。

尚 影山先生は今年十月左記を出版せられた。

「日蓮教団史概説」 京都平楽寺 価 三〇〇円

「棲神」會員名簿

(昭和三十四年十月三十一日現在)

【東京都】

台東区谷中上三崎南町	瑞輪寺	小松淨祐
豊島区雑司ヶ谷一ノ五四	坂本幸男	
同 雑司ヶ谷一ノ三〇五	波多野通敏	
品川区下大崎町一ノ八六	中村瑞隆	
墨田区大平町一ノ一三	陽運院	
台東区谷中上三崎南町	正行院	
台東区金杉町一〇四	三笠教会	
杉並区堀之内一丁目	妙法寺	
新宿区若松町二二	国税庁官舎	
新宿区四谷須賀町九ノ三	戒行寺	
豊島区池袋二ノ一〇二四	浦上齒科医院	
北区豊島三ノ二〇	沼上義昭	
横須賀市衣笠栄町	大明寺	綱脇龍妙
藤沢市辻堂八〇三	本立寺	下邨顕浄
平塚市平塚三三七三		武田海正

【神奈川県】

高座郡綾瀬町深谷	大法寺	高野教誓
三浦郡葉山町木古庭	本円寺	小崎龍雄
鎌倉市長谷	光則寺	横山邦雄
【埼玉県】		
深谷市西島町四	円受院	田島慈海
【栃木県】		
宇都宮市上河原町	妙正寺	斉藤竜遵
【千葉県】		
市川市真間三六〇	弘法寺	小平恵海
松戸市上本郷	本覚寺	加藤鍊明
同 松戸	大正寺	中山恵学
香取郡多古町南中	日本寺	木村日紀
船橋市小栗原四ノ二四五	萬福寺	布施浩岳
東葛飾郡鎌谷村中沢		銅子海量
【山梨県】		
南巨摩郡身延町	久遠寺	藤井日静
同	久遠寺内	望月日雄
西八代郡市川大門町高田	長生寺	松木本興

南巨摩郡身延町西谷

甲府市若松町

南巨摩郡身延町

同 身延町東谷

同 身延町梅平

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

淨心莊

信立寺

本妙庵

端場坊

鏡田坊

大乘坊

窪之坊

大善坊

本國寺

久遠寺内

教師寮

延壽坊

上沢寺

樋沢坊

久遠寺内

久遠寺内

久遠寺内

久遠寺内

久遠寺内

久遠寺内

久遠寺内

久遠寺内

里見泰穂

塩田義遜

室住一妙

林是幹

中里日応

足田英肇

堀一勇

長谷川寛慶

秋山智孝

松本学昭

長谷川義浩

町田是正

上田本昌

望月海淑

石川是行

早川要義

饗場賢一

猪保康光

小林誠之

毛利広賢

桐谷四郎

甲府市塩部町二六一八内藤方

同 伊勢町四四八県営アパートE七号

山梨市大野山梨大学官舎内

南巨摩郡身延町東谷

同 身延町西谷

同 身延町波木井

同 早川町高住

同 中富町飯富

同 中富町飯富

同 七面山麓

同 中巨摩郡敷島町吉沢

同 野々瀬村上野

【長野県】

上伊那郡高遠町

松本市中条東七四七

岡谷市間下区

【静岡県】

熱海市下多賀

清水市柳町

津津市小川町小川

吉原市元吉原

同 身延町東谷

覚林坊

武井坊

円実寺内

常藏寺

本成寺

永久寺

神力坊

常説寺

常仙寺

蓮華寺

円乗寺

立正閣

富西寺

浄春寺内

龍王寺

妙法寺

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

服部治則

白井尚

山岡政喜

樋口是端

大坂貞慎

望月成憲

星野是明

麻生是太

押田玄識

久本信明

梶山智孝

熊王海潮

長谷川義敬

内川海儀

清水随豊

小野歆実

若杉見龍

田中弁肇

高橋堯昭

同 身延町東谷

同 身延町東谷

同 身延町東谷

吉原市増川

富士宮市山本

同 伝馬町

富士郡北山村

駿東郡原町平沼

浜名郡白須賀町

小笠郡大須賀町

【愛知 県】

名古屋市中村区中村町

中島郡大和村荻安賀

西春日井郡師勝村大川師

【岐 阜 県】

岐阜市矢島町一

安八郡安八村大森

【三 重 県】

名張市元町

【石 川 県】

松任町八田中

羽咋郡羽咋町紫垣

几至郡能都町波並

【新 潟 県】

妙蓮寺

則武海園

代信寺

林信壽

常泉寺

多谷俊英

本門寺

片山日幹

法華寺

爪田栄運

妙泰寺

河村孝照

妙德寺

井田貞孝

妙行寺

安藤恭善

妙栄寺

秋田智淳

長栄寺

大野英秀

長照寺

小川円如

順正寺

早坂鳳清

妙典寺

高津憲祐

經栄寺

谷川寛徳

本成寺

中山教成

妙栄寺

中谷堯順

刈羽郡北条町広田

妙広寺

竹岡智宣

【富 山 県】

立像寺

間宮觀応

高岡市大坪町二

一乗寺

戸田周妙

【福 井 県】

武生市塚町

本楽寺

梶川竜文

福井市照手上町五八

妙伝寺

飯沼竜遠

【京 都 府】

京都市左京区東大路二条下ル

成正寺

有光友逸

【大 阪 府】

大阪市北区末広町

善徳寺

長井弁順

同 北区葉村町五〇

長久寺

鎌田義嶽

同 南区谷町八

長久寺

森惠遠

豊能郡田尻村下田尻

一乗寺

森川博祐

高槻市梶原

円通寺

井上竜温

三島郡富田町

妙見寺

余田慈石

【兵 庫 県】

神戸市兵庫区有馬町

妙法華院

新間智照

同 湊町四ノ一三

妙覚寺

林展正

神戸市葺合区野崎通五

妙三寺

吉田日淳

有馬郡三田町七

妙行寺

上田寛学

姫路市坂田町四七

【岡 山 県】

吉備那高松町

稻荷妙教寺

稻荷日宣

英田郡美作町林野

寿林寺

加藤恵秀

後月郡芳井町上嶋

妙福寺内

加藤正文

邑久郡長殿町福岡

妙興寺

岡田栄照

【広 島 県】

呉市北迫町

養蓮寺

長谷川泰鑑

沼隈郡鞆町

法宣寺

堤知厚

比婆郡西誠町入江

妙善寺

野崎学穂

【愛 媛 県】

温泉郡北条町辻

法善寺

村口泰応

【山 口 県】

岩国市川西町

清泰院

渡辺泰深

【長 崎 県】

南高来郡口ノ津町

正妙寺

加納学一

同 南串山村京泊

妙福寺

井上竜栄

大村市古町

本経寺

佐古亮尊

大村市矢上郵

妙宣寺

小佐々恵明

西彼杵郡崎戸町

安国寺内

柳井亮円

【佐 賀 県】

唐津市十人町

法蓮寺

藤山英雅

【秋 田 県】

秋田市土崎港旭町

実城院

新岡義宏

【宮 城 県】

仙台市東九番町四九

妙音院

立花栄誠

【山 形 県】

鶴岡市加茂町岩倉

妙定寺

守山恭司

【福 島 県】

平市大館三四

大宝寺

小林智秀

相馬市中村町多川町

仏立寺

渡辺良穂

【青 森 県】

青森市寺町

蓮華寺

角田堯承

黒石市寺町

妙経寺

最上威誠

西津軽郡大鰐町大鰐

日精寺

佐藤私温

【北 海 道】

河東郡土幌村大通り

本光寺

本田日演

苫小牧市弥生町

安立寺

立谷長康

歌志内市文珠

妙龍寺

竹内勝学

〔交換誌〕

一、研究論集(十一)	宮城学院女子大学	一、駒沢地理(一)	駒沢大学
一、駒沢史学(六)	駒沢大学	一、文学部論集(十)	立正大学
一、大谷学報(三七ノ三)	大谷大学	一、紀要(二)	同志社大学
一、禅学研究(四八)	花園大学	一、大崎学報(一一〇)	立正大学
一、研究紀要(四三)	大正大学	一、研究年報(十一)	大谷大学
一、密教文化(四四)	高野山大学	一、研究紀要(三六)	仏教大学
一、研究論集(九)	信州大学	一、日本印度学仏教学研究	日本印度学仏教学会
一、研究紀要(七)	信州大学	一、研究論集(十)	信州大学
一、研究紀要(二)	華頂短期大学	一、学術報告・人文(十)	西京大学
一、紀要(三)	大阪女子学園短大	一、研究報告(九)	山梨大学
一、研究紀要(十七)	駒沢大学	一、研究論集(四)	関西外国語短大
一、竜谷大学論集(三五九)	龍谷大学		
一、法経研究(二ノ一)	山梨学院短大		

昭和三十四年度 身延山短期大学卒業論文題目一覽

論文題目	氏名 (府県別)
一、日蓮聖人の仏陀観について	佐々木国秋 (北海道)
一、日蓮聖人の教判に於ける教観について	浜島徳和 (埼玉)
一、社会事業の実態と宗教家の活動	岡田志朗 (埼玉)
一、日蓮聖人の女性観	神谷宏寿 (鳥取)
一、明治維新期に於ける宗門情勢	高崎昭 (群馬)
一、十二因縁について	高木義弘 (宮城)
一、日蓮と親鸞との対照批判	筒井正己 (大阪)
一、日蓮聖人の時に対する観念	村井信隆 (熊本)
一、中古天台より日蓮上人教学への展開	村田湛昭 (神奈川)
一、唱題成仏論	小松康純 (静岡)
一、日蓮聖人の宗教改革性の一考察	佐藤正吉 (山梨)
一、天台教学に於ける行教と徳一との論争の意義	菅原法世 (北海道)
一、唱題成仏論	杉山海秀 (東京)
一、法華経の信仰について	林智佳 (福岡)
一、日蓮聖人の曼荼羅図願の意義	江利山義隆 (青森)
一、戒壇論	花木尚道 (京都)
一、日蓮聖人の天災観	越智久義 (福井)
一、日蓮聖人の仏陀観	小川正邦 (東京)
一、日蓮聖人の本尊観	田中本光 (山梨)

昭和卅四年十二月一日 印刷
昭和卅四年十二月八日 発行

編輯人 里見泰穂

発行人 松木本興

印刷人 宮田如龍

甲府市錦町

印刷所 大宣堂印刷所

山梨県身延町

発行所 身延山短期大学

THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 33. 1959.

(Essays and Studies Dedicated to Professor
Gisen Shiota on His 70th Birthday)

- "Gan" and "Jujiyoyo" in the saddharma-puṇḍarika-sūtra
..... G. Shiota (7)
- Unfolding of the System I. Murozumi (29)
- On the Belief of Saint Nichiren in the Guardian Gods
..... H. Ueda (44)
- The Transition of Kuonji through the Change of Kuonji-
Act Z. Hayashi (59)
- On Ākāśa : in the Saddharma-puṇḍarika-sūtra
..... K. Mochizuki (81)
- On "Three Time phases" T. Satomi (101)
- Religious Consciousness of the Rural Community in Hua
Bei Z. Machida (121)
- The Essay about W.B. Yeats S. Kiritani (141)
- On the "Tsūshiboen" Z. Hayashi (149)

Edited by

Minobusan College

Yamanashi Japan